18

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofía del lenguaje II. Pragmática

Edición de
Marcelo Dascal

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



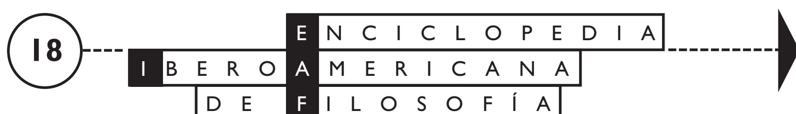
acceso abierto

Filosofía del lenguaje II.
Pragmática

Filosofía del lenguaje II.
Pragmática

Edición de
Marcelo Dascal

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas





Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-400-7 (vol. 18)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Marcelo Dascal

La pragmática es hoy día una disciplina floreciente. Dispone de una asociación internacional (IPrA, con sede en Amberes) con más de mil miembros, que realiza concurridos congresos cada tres años; por lo menos tres revistas regulares (*Journal*
& Cogni
nuales e introducciones (por ejemplo, Levinson, 1983; Leech, 1983; Armengaud, 1985; Green, 1989; Mey, 1994); y quizás en breve haya departamentos universitarios y centros de investigación con su nombre. Todo eso indica que la pragmática ha llegado a una etapa relativamente avanzada en el proceso de convertirse en una empresa científica (cf. Dascal y Dutz, 1997).

Como suele ocurrir, al florecimiento de una matriz disciplinaria corresponde una cierta búsqueda de autonomía y metodología propias, acompañada naturalmente, por un alejamiento de sus fuentes filosóficas. En el caso de la pragmática, disciplina que se ocupa de ciertos aspectos de los fenómenos de lenguaje, hay también un justificable deseo de ser reconocida como parte de la lingüística, en un afán de gozar del estatuto «científico» de esta última. A partir de la década de los ochenta, con el advenimiento de las «ciencias cognitivas» —una «federación» interdisciplinaria en la que participan tanto la lingüística como la filosofía (sobre todo del lenguaje y de la mente)— la pragmática podría quizás encontrar ahí su «lugar natural». Pero para eso habrá primero que persuadir a los científicos cognitivos de la importancia de la pragmática (cf. Dascal, 1992, 1995c) y a los practicantes de la pragmática de que no tienen nada que perder con esa afiliación.

Aunque es comprensible el deseo de liberarse de los interminables cuestionamientos filosóficos y «marchar hacia adelante», no son pocos ni menospreciables los problemas de fundamentación filosófica de la

pragmática. Como su hermana la semántica, emplea el concepto de «significado» —notoriamente problemático—; además, se sirve de las nociones de «intención», «acción» e «interpretación» —quizás aún más problemáticas—. Sus principios más conocidos (las llamadas «máximas» de Grice) son normas derivadas de una idea de «racionalidad cooperativa» que hay que fundamentar, y su aplicación requiere inferencias no estrictamente lógicas cuyo estatuto hay que aclarar. Filósofos de orientación analítica (por ejemplo, Grice, Searle, Schiffer) han tratado de enfrentarse con esos problemas, mientras que otros han ido más allá, tratando de fundamentar la pragmática en términos éticos (Habermas), transcendentales (Apel) y ontológicos (Heidegger y, en cierta medida, también Gadamer, Ricoeur y el mismo Wittgenstein). El presente volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, sin dejar de ejemplificar el quehacer concreto de la pragmática y sus anhelos en una fundamentación teórica autónoma, se concentra —naturalmente— en sus aspectos filosóficos.

Para evitar confusiones, dos aclaraciones terminológicas se imponen de entrada. En el lenguaje corriente, un individuo o actitud son llamados «pragmáticos» cuando se preocupan menos de cuestiones de principio que de la solución de problemas prácticos. Aunque se relaciona íntimamente con la *praxis*, pues trata de explicar la *actividad* en que uno emplea el lenguaje (u otros sistemas semióticos) para realizar sus fines (comunicativos u otros), la pragmática no consiste en una serie de recomendaciones para la vida práctica, y suele llegar a niveles de abstracción teórica no inferiores a los de las demás ciencias (que no tienen necesariamente aplicaciones prácticas inmediatas). En segundo lugar, hay que distinguir entre la pragmática y el movimiento filosófico llamado «pragmatismo», asociado a los nombres de Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey y, más recientemente, R. Rorty. Aunque Peirce haya llamado la atención sobre la importancia de la pragmática en el marco de su teoría semiótica, ésta no está necesariamente vinculada con la idea central del pragmatismo, según la cual todos nuestros conceptos básicos —incluso los de significado y de verdad— sólo adquieren sentido si se los encara desde el punto de vista de sus consecuencias para la acción. Muchas teorías pragmáticas aceptan —y a veces requieren— conceptos de significado y de verdad más bien «tradicionales», es decir, no sujetos al tipo de reducción propuesta por el pragmatismo. Eso quiere decir que la fundamentación de la pragmática no tiene necesariamente que implicar la adopción del pragmatismo filosófico.

El tipo de teoría pragmática presentado en el capítulo de Marcelo Dascal, «La pragmática y las intenciones comunicativas», ilustra la posibilidad de desvincular esta disciplina del pragmatismo filosófico. Su tesis de la complementaridad entre pragmática y semántica, en efec-

to, es compatible con teorías semánticas «clásicas», como las que identifican significado semántico con las «condiciones de verdad». Al argumentar, además, que los mecanismos sincrónicos de uso del lenguaje (que son los que trata de explicar la pragmática) tienen que tomar en cuenta significados «convencionales» o «cristalizados» (que son el objeto de estudio de la semántica), defiende, de hecho, una irreductibilidad (al menos sincrónica) de la semántica a la pragmática, esencialmente contraria al proyecto pragmatista (aun si este puede prevalecer al considerarse la evolución diacrónica de los significados). Dascal presenta de forma sistemática una concepción de la pragmática, basada en la obra de Paul Grice, que se ha convertido a lo largo de los años en algo así como una suerte de *mainstream*. Pero, además de exponer los conceptos básicos y dar algunos ejemplos de esta teoría, Dascal trata de formular los criterios que justifican su «autonomía teórica». Éstos permiten poner orden en el «basurero de Frege», donde se juntaron en el curso de este siglo los aspectos del significado que la semántica de inspiración lógica ha considerado no pertinentes. Permiten asimismo justificar la exclusión de ciertos fenómenos y la inclusión de otros en una pragmática coherente, donde el papel de la noción de «intención» es preponderante. Eso le proporciona a esa disciplina un «nicho ontológico» definido y una posibilidad de desarrollo ordenado.

Uno de los componentes tradicionales de la pragmática que Dascal propone trasladar más bien a la semántica es la teoría de los actos de habla. A ese respecto, pese a sus argumentos, Dascal se encuentra (todavía) en minoría —lo que justifica incluir en este volumen un capitulo dedicado a esta teoría—. La teoría en cuestión tiene su origen en los trabajos del filósofo británico J. L. Austin, y ha sido desarrollada y sistematizada por J. R. Searle y sus varios colaboradores y seguidores. En el capítulo «Actos de habla» Eduardo Rabossi muestra claramente cómo la teoría ha oscilado entre las intuiciones originales de Austin y la elaboración teórica de Searle. Mientras que el primero insiste en considerar la noción clave de «fuerza ilocutoria» como independiente y diferente del significado semántico de un enunciado, Searle (secundado por lingüistas que han formulado la llamada hipótesis «performativa» o «realizativa», según la cual todo enunciado tiene, en su estructura profunda, un prefijo performativo) trata de formular el conjunto de reglas que definen las fuerzas ilocutorias y las rigen, transformándolas así en parte del significado semántico de los enunciados. Según Rabossi, la posición de Searle lleva al colapso de la distinción realizativo/constatativo, que ha sido la base del aporte de Austin. El texto de Rabossi se suma así a una tendencia «revisionista» creciente, que trata de redescubrir a un Austin al que la interpretación de Searle no ha sido siempre fiel —tendencia a la que pertenece también el conocido debate

entre Derrida y Searle—. Luego de exponer y criticar a la doctrina «canónica» de los actos de habla desarrollada por Searle, Rabossi concluye con aportes propios, importantes para la comprensión de la noción de «realizatividad» y su importancia filosófica. Aunque el mismo Austin pueda ser parcialmente responsable por la «semantización» de la fuerza ilocutoria, al haber insistido en su carácter «convencional» (tesis a la que se opone, además de Strawson, también Donald Davidson), no hay duda de que su intuición sería mejor preservada en una teoría que asumiera explícitamente como su marco primario la acción —sobre todo la acción dialógica, comunicativa— y no en una teoría que define abstractamente el conjunto de los actos de habla posibles para luego examinar su realización en la actividad comunicativa (cf. Weigand, 1996).

Las nociones de «convención» y «regla» son esenciales tanto para la semántica como para la pragmática. En torno a ellas gira el capítulo de Alfonso García Suárez, «Comunicación, convención, reglas y lenguajes privados», donde explora las diferentes formas que ha tomado, desde Platón hasta los filósofos contemporáneos, la elucidación de esas nociones capitales. Esta exploración revela las dificultades y paradojas a que llevan las posiciones simplistas, sea las que reposan sobre un mentalismo cartesiano poco crítico, sea las que se basan en un conductismo más bien «ingenuo». Wittgenstein, como lo señala García Suárez, es quizás el filósofo que más ha contribuido a sacar a la luz estas paradojas, pero —característicamente— no ha tratado de «solucionarlas», sino, a lo sumo, ha sugerido formas de no caer en ellas o de «curarnos» de la tentación de formular preguntas sin sentido, que llevan necesariamente a tales paradojas.

Aunque sea un fenómeno más bien específico, la metáfora ocupa un lugar privilegiado en la filosofía del lenguaje, en las ciencias cognitivas y en el debate sobre las relaciones entre semántica y pragmática. Ella ha ocupado a los filósofos, retóricos y lingüistas desde Aristóteles. A lo largo de la historia, la metáfora ha sido considerada de formas diferentes: como algo cognitivamente importante, como portadora de un mero valor ornamental, como algo irreductible a lo literal, como fácilmente remplazable por él, como amiga o enemiga mortal de la ciencia y de la filosofía, etc. Eduardo de Bustos Guadaño, en el capítulo «La metáfora», organiza para el lector estas y otras actitudes opuestas hacia la metáfora, y muestra cómo reaparecen y son agudizadas en el actual resurgimiento del interés por la metáfora en varias disciplinas. Ese interés deriva de la rehabilitación de la metáfora como elemento importante de los procesos cognitivos y de su articulación con la experiencia concreta, que tiene al cuerpo como eje principal. Es especialmente perspicaz el análisis que ofrece Bustos de la oposición entre

las teorías semánticas y pragmáticas de la metáfora, así como su reconstrucción y crítica de la conocida posición de Donald Davidson, que rechaza ambas al negar la existencia de un «significado metafórico» y procedimientos pragmáticos especiales para la comprensión de las metáforas.

Entre las máximas que constituyen la «lógica de la conversación» propuesta por Grice para dar cuenta de la interpretación pragmática de los enunciados, se encuentra la de la relevancia o pertinencia, que simplemente requiere que cada contribución a la conversación sea «pertinente» en el momento en que se produce. Sperber y Wilson han transformado esta máxima en principio central no solamente de la pragmática, sino de toda actividad cognitiva. Su «teoría de la pertinencia» (Relevance Theory) se ha transformado, desde su primera versión de los años ochenta, en uno de los «programas de investigación» más productivos de la pragmática actual. Begoña Vicente Cruz, en el capítulo «La teoría de la pertinencia», ofrece una presentación clara y precisa de esa teoría, de sus fundamentos, de sus ventajas sobre la teoría de Grice en el análisis de los mensajes implícitamente comunicados, y también de sus problemas. El estudio de la pragmática de la comunicación les sirve a Sperber y Wilson de trampolín para llegar a principios cognitivos generales, directamente relacionados con el modelo representacional/computacional de la mente defendido por Fodor y otros, modelo que caracteriza a la cognición como un proceso inferencial de manipulación de representaciones mentales. La teoría ha sido criticada por su «internalismo», que pareciera ignorar la importancia del contexto externo en la actividad cognitiva. La verdad, sin embargo, es que la teoría trata de conceptualizar rigurosamente la difícil noción de «contexto», en términos del «principio de la pertinencia». La idea básica es que la cognición humana es esencialmente selectiva y que el principio de selección de «informaciones» es un principio del tipo minimax»: obtener el máximo impacto (medido en términos de «efectos cognitivos») con un esfuerzo de procesamiento mínimo. Los estímulos o informaciones «pertinentes» son los que satisfacen este principio y son los que constituyen o construyen el «contexto». Begoña Vicente Cruz discute las críticas dirigidas contra la teoría sea por «externalistas», sea por griceanos «tercos», y trata de defenderla objetiva y lúcidamente.

Otra corriente de la pragmática contemporánea de cuño más filosófico, asociado a los nombres de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, se interesa sobre todo por las relaciones entre el uso del lenguaje y el conocimiento, por una parte, y la ética, por otra. La reflexión sobre las condiciones básicas de la comunicación humana ha llevado a ambos, por caminos distintos, a acercarse cada vez más a Kant. El resultado ha

sido la elaboración de una pragmática «universal» (Habermas) y/o «transcendental» (Apel), en el doble sentido de una teoría de las condiciones de posibilidad de la comunicación que, a su vez, conforma las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la moralidad. Adela Cortina y Jesús Conill, en el capítulo «Pragmática transcendental», toman como foco de su exposición el trabajo de Apel, sin dejar de considerar, sin embargo, también el de Habermas y otros pensadores activos en este «programa de investigación». Los autores sintetizan con gran claridad ideas y argumentos complejos expuestos en un gran número de textos, no siempre de comprensión fácil. El lector entenderá, por ejemplo, cómo las diferentes teorías pragmáticas y semánticas (Peirce, Wittgenstein, Grice o Searle, por ejemplo) pasan —en las manos de Apel (y también de Habermas)— por un «giro transcendental», que transforma su naturaleza y su papel filosófico. Un apartado sobre las disensiones en el seno de la «pragmática francfortiana» revela una oposición entre Apel y Habermas respecto al grado de transcendentalidad (o de aproximación a Kant) que adoptan: mientras que el primero opta por un apriorismo fundacionista, el segundo sigue buscando la forma de justificar la ética del discurso en forma menos absolutista. El apartado final muestra la relevancia de la pragmática transcendental para el debate filosófico actual en temas como la noción de racionalidad, la ética aplicada, el relativismo cultural, la hermenéutica (también ella «transcendentalizada» por Apel) y el ataque postmoderno a la modernidad.

Desde la invención de la expresión «Gavagai» por Quine, en su *Word and Object*, el problema de la indeterminación de la traducción y, con él, el de la indeterminación de la interpretación, ha sido intensamente estudiado por los filósofos analíticos. En la medida en que la pragmática se ocupa del problema de la interpretación y, más aún, de la interpretación no solamente de los contenidos explícitos sino también de los contenidos implícitos (que muchas veces divergen de los explícitos), la discusión filosófica de la interpretación, al poner en duda la posibilidad de llegar siquiera a los primeros, debería ocupar mucho más que lo que ocupa en la atención de los investigadores en pragmática. Asimismo, el problema filosófico de la comunicación transcultural, entre «esquemas conceptuales» distintos (cuya misma posibilidad de existencia se ha negado), también debería interesar más a los antropólogos y «pragmáticos de campo» que estudian empíricamente la comunicación transcultural y comparan los mecanismos pragmáticos de diferentes lenguas. En «Interpretación: radical y cultural», Nicolás Sánchez Durá y Vicente Sanfélix Vidarte examinan el conjunto de problemas suscitados por la situación imaginaria de «interpretación radical» y la situación un poco más real de «interpretación transcultural». Su análi-

sis tiene el mérito de no limitarse a la tradición analítica, sino de mostrar puntos de intersección entre ésta y la tradición continental, especialmente la hermenéutica, y de conectarlas ambas con la reflexión inspirada por la antropología.

El relativismo lingüístico, discutido ya en el capítulo anterior, es directa e incisivamente enfocado en «La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico», de Cristina Lafont y Lorenzo Peña. Este capítulo enfoca el problema desde un punto de vista histórico, filosófico y lingüístico, al distinguir entre dos líneas de influencia de las consideraciones de Humboldt sobre la relación entre lenguaje, pensamiento y concepción de mundo: la filosófica —de Hamman y Herder hasta Heidegger y Habermas— y la propiamente lingüística —del principio de la arbitrariedad del signo de Saussure hasta la teoría de los campos semánticos y la sociolingüística marxista—. Se ilumina de esta forma la gran influencia relativista de las tesis de Humboldt, contrariamente al universalismo chomskiano, que también trató de apropiarse de esas mismas tesis para sus propios fines. La perspectiva histórica les sirve a Lafont y Peña como marco para una crítica del relativismo lingüístico, al que acusan de quitarle importancia a la función referencial del lenguaje, que es la que permite anclar los enunciados en el mundo. El tema de las relaciones lenguaje/pensamiento contribuye también, a mi entender, para el desarrollo de una rama de la pragmática que todavía no ha sido estudiada con la atención que merece. La llamo «psicopragmática», para distinguirla de la «sociopragmática», que es el estudio de los usos sociales (principalmente comunicativos) del lenguaje, que son los que ha enfocado tradicionalmente la pragmática. Pero hay también usos «mentales» del lenguaje que no tienen nada que ver directamente con la comunicación (por ejemplo, el razonamiento, los sueños, etc.)[1]. Tradicionalmente, se ha concebido la cuestión de la relación lenguaje/pensamiento en términos de saber si el primero es o no condición *necesaria* para el segundo, lo que ha llevado a un debate prácticamente irresoluble, desarrollado casi exclusivamente en un plano abstracto. El enfoque pragmático permite dejar de lado esa forma del debate y pasar a analizar concretamente los varios usos mentales del lenguaje y los principios que los rigen. A eso se dedica la psicopragmática.

El último capítulo, «Pragmática y análisis gramatical», de Alejandro Tomasini Bassols, es una crítica radical de la pragmática tal como se ha presentado en los capítulos anteriores, sobre todo en su versión intencionalista. Wittgenstein es mencionado en varios de esos capítu-

1. Para una definición concisa de la psicopragmática, véase Dascal (1986). Para algunos ejemplos, véase Dascal (1985 y 1987). Para el «giro pragmático» en psicolingüística, véase Dascal y Françoso (1989). Para un abordaje histórico del problema, complementario al del capítulo aquí referido, véase Dascal (1994 y 1995b).

los como quien puede contribuir positivamente a la teoría pragmática. Pero Tomasini se basa en la noción wittgensteiniana de «análisis gramatical» para mostrar cómo se puede y se debe «hacer pragmática» sin llegar a desarrollar una «teoría pragmática» cuyos presupuestos son necesariamente problemáticos. Debido a que no estoy de acuerdo con muchos de los argumentos de Tomasini, no quiero siquiera incurrir en error al tratar de resumirlos aquí. Les dejo a los lectores esa tarea, así como la —más ardua— de decidir si, *pace* Wittgenstein-Tomasini, tiene la pragmática el derecho a seguir sus caminos teoricos[2].

El presente volumen tiene una historia curiosa que —por puro accidente— ilustra lo que ha sido la historia de la pragmática. Los editores de la *Enciclopedia* no habían planeado un volumen especialmente dedicado a la pragmática. Más bien, pensaban incluir algunos capítulos «pragmáticos» en el volumen dedicado a la filosofía del lenguaje. Al ver que ese volumen había traspasado los límites impuestos, se decidió trasladar los capítulos «excedentes» a otro volumen, y se me hizo el encargo de completarlo con otros textos relativos a la pragmática. Así que tenemos aquí una analogía exacta con la forma como se ha constituido históricamente la pragmática en cuanto disciplina: una colección de temas relacionados con aspectos del «significado» y del «uso» del lenguaje, que no encontraban un lugar adecuado en el marco de la semántica y de la filosofía del lenguaje tradicionales. Inevitablemente, es difícil imponer una coherencia artificial a una colección de trabajos reunidos de esta forma. Pero esa misma diversidad ecléctica ofrece al lector una riqueza indudable, que se hubiera perdido si el volumen hubiera sido planeado desde el inicio de un modo más uniforme.

A pesar de esa riqueza, las limitaciones de espacio no han permitido cubrir la totalidad —ni siquiera la mayoría— de los diferentes tipos de teoría pragmática y, más aún, de sus innumerables aplicaciones. Además de la psicopragmática y de la hermenéutica, que han sido solamente mencionadas de paso en este prólogo y en algunos capítulos, poco se ha dicho sobre sus conexiones con la retórica[3] (excepto en el capítulo sobre la metáfora) y la teoría de la argumentación, y no se ha dedicado ningún capítulo a la gran variedad de estudios empíricos existentes. Entre las aplicaciones de la pragmática que me parecen de especial interés para los filósofos, quiero destacar su papel en el estudio de las controversias científicas y filosóficas, un papel que, a mi entender,

2. Remito al lector a dos textos en que se trata de mostrar cómo las tesis de Wittgenstein pueden ser interpretadas «constructivamente» de forma que se permita su incorporación bien en la teoría pragmática bien en las ciencias cognitivas (Dascal, 1995c; Dror y Dascal, 1997).

3. Véase Dascal y Gross (en prensa).

permite evaluar mejor la naturaleza de la actividad crítica. Gracias a eso, es posible quizás superar el dilema descriptivismo/normativismo que ha paralizado a la epistemología contemporánea durante varias décadas, y proponer una nueva noción de «racionalidad pragmática»[4].

Quiero agradecer a Juan José Acero, editor del volumen sobre filosofía del lenguaje, por haber recogido muchos de los textos (incluso el mío) que aquí figuran. Les quiero agradecer también a los autores de estos textos el que hayan aceptado con comprensión el retraso inevitable en publicarlos, y a los autores de los capítulos adicionales, el haberlos preparado dentro de plazos relativamente estrechos. Quiero mencionar, por fin, mi tristeza por no poder contar con un capítulo de Víctor Sánchez de Zavala, uno de los más conocidos investigadores españoles en el área de la pragmática. Víctor había aceptado contribuir, pero falleció antes de poder hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

Andersen-Wood, L. y B. Rae Smith, (1997), *Working with Pragmatics*, Winslow, Oxon.

Armengaud, F. (1985), *La Pragmatique*, PUF, Paris.

Cremaschi, S. y M. Dascal (1998), «Persuasion and argument in the Malthus-Ricardo correspondence»: *Research in the History of Economic Thought and Methodology* 16 (en prensa).

Dascal, M. (1986), «Psychopragmatics», en T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics,* vol. 2, Gruyter, Berlin/New York/Amsterdam, pp. 760-761.

Dascal, M. (1987), «Language and reasoning: sorting out sociopragmatic and psychopragmatic factors», en J. C. Boudreaux, B. W. Hamill y R. Jernigan (eds.), *The Role of Language in Problem Solving,* vol. 2, Elsevier, Amsterdam.

Dascal, M. (1989), «Controversies as quasi-dialogues», en E. Weigand y F. Hundsnurcher (eds.), *Dialoganalyse II*, vol.1, Niemeyer, Tübingen.

Dascal, M. (1992), «Why does language matter to artificial intelligence?»: *Minds and Machines* 2/2, pp. 145-174.

Dascal, M. (1994), «Conocimiento y lenguage en la filosofía moderna», en E. de Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I* (EIAF 6), Trotta/CSIC, Madrid.

Dascal, M. (1995a), «Epistemología, controversias y pragmática»: *Isegoría* 12, pp. 8-43.

Dascal, M. (1995b), «The dispute on the primacy of thinking or speaking», en M. Dascal *et al.* (eds.), *Philosophy of Language. An International Handbook of Contemporary Research,* vol. 2, Gruyter, Berlin/New York.

4. Véase, por ejemplo, Dascal (1989, 1995d, 1995a, 1998) y Cremaschi y Dascal (1998).

Dascal, M. (1995c), «Cognitive science in the philosopher's mill»: *Pragmatics & Cognition* 3, pp. 133-145.
Dascal, M. (1998), «La polémique dans la science classique», en M. Blay y R. Halleux (eds.), *La Science Classique. Dictionnaire Critique*, Flammarion, Paris.
Dascal, M. (ed.) (1982), *Pragmática e Problemas e Perspectivas da Lingüística. FundamentosMetodológicos da Lingüística,* vol. 4, Campinas, Brasil.
Dascal, M. y J. Borges Neto (1991), «De que trata a lingüística afinal?»: *Histoire, Epistemologie, Langage* 13/1, pp. 13-50.
Dascal, M. y K. Dutz (1997), «The beginings of scientific semiotics», en R. Posner, K. Robering y T. A. Sebeok (eds.), *Semiotics. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol.1, Gruyter, Berlin.
Dascal, M. y E. Francozo (1989), «The pragmatic turn in psycholinguistics: problems and perspectives»: *Theoretical Linguistics* 15/1-2, pp. 1-23.
Dascal, M. y A. Gross (en prensa), «The marriage between pragmatics and rhetoric».
Davidson, D. (1985), «Comunication and convention», en M. Dascal (ed.), *Dialogue: An Interdisciplinary Approach,* J. Benjamins, Amsterdam.
Dror, I. y M. Dascal (1997), «Can Wittgenstein help free the mind from rules?», en D. M. Johnson y C. Erneling (eds.), *The Future of the Cognitive Revolution,* Oxford University Press, Oxford.
Green, G. M. (1989), *Pragmatics and Natural Language Understanding,* Lawrence Erlbaum, Hillsdale NJ.
Leech, N. (1983), *Principles of Pragmatics*, Longman, London.
Levinson, S. C. (1983), *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
Thomas, J. (1995), *Meaning in Interaction: An Introduction to Pragmatics*, Longman, London.
Verchueren, J.; J.-Ö. Ostman y J. Blommaert (eds.), 1995. *Handbook of Pragmatics*, J. Benjamins, Amsterdam.
Weigand, E. (1996), «The state of the art in speech act theory»: *Pragmatics & Cogniton* 4/2, pp. 367-406.

LA PRAGMÁTICA Y LAS INTENCIONES COMUNICATIVAS

Marcelo Dascal

0. INTRODUCCIÓN

Debido a la falta de acuerdo general respecto a la *definición* «pragmática», es inevitable empezar por proponer un criterio para determinar los fenómenos de que se debe ocupar esa disciplina (sección 1). El criterio aquí propuesto tiene por supuesto un carácter normativo: no recubre exactamente el conjunto de los fenómenos que unos u otros consideran pragmáticos. Permite, sin embargo, justificar las exclusiones e inclusiones realizadas, poner orden en las relaciones entre semántica y pragmática y detectar «precursores» de la pragmática, así como anticipar sus tareas futuras[1]. Analizo a continuación (sección 2) los fenómenos pragmáticos más dramáticos—aquellos en que al enunciar *p* uno de hecho comunica algo muy distinto de lo que suele significar la oración *p*. La investigación pragmática ha concentrado buena parte de sus esfuerzos en explicar este tipo de fenómeno, donde la significación se vehicula de forma *ind*

1. Desgraciadamente, el espacio disponible no me permite discutir aquí estas y otras importantes extensiones y aplicaciones de la pragmática. Respecto a los «precursores», señalaría que una buena parte de la retórica y de la hermenéutica (sobre todo en cuestiones teológicas) tradicionales se han ocupado de temas que pertenecen al campo de la pragmática. También la «hermenéutica jurídica» tiene una relación íntima con la pragmática (cf. Dascal y Wroblewski, 1988, 1991). Una aplicación particularmente importante de la pragmática —a la que me dedico actualmente— es el estudio de las *controversias* y de la *actividad crítica*. Su análisis pragmático es esencial para la epistemología y la historia de las ideas, pues constituyen el contexto inmediato que permite determinar el significado de las teorías y comprender su desarrollo (cf. Dascal, 1990b). Quisiera señalar también la importancia de la pragmática para el estudio filosófico y científico de la mente, debido a que uno de los *usos* fundamentales del lenguaje es su empleo en nuestros procesos mentales (cf. nota 9).

—lingüístico y extralingüístico— es esencial para comprender ese fenómeno. Pero el contexto tiene, además, otras funciones que conviene examinar con cuidado (sección 3). La noción de *intención comunicativa* ocupa una posición central en el criterio propuesto para caracterizar la pragmática y su aclaración es el objeto de la sección siguiente (sección 4). Concluyo volviendo a la cuestión de las relaciones entre semántica y pragmática, esta vez preguntando si es posible o deseable reducir la primera a la segunda (sección 5).

1. ¿CÓMO DEFINIR «PRAGMÁTICA»?

1.1. Se acostumbra a tomar como punto de partida de toda tentativa de definir la pragmática la conocida tricotomía de Charles Morris (1938), elaborada por Rudolf Carnap (1942, 9):

> Si en una investigación [del lenguaje] se hace referencia explícita al hablante o, en términos más generales, al que usa el lenguaje, atribuimos esa investigación al campo de la pragmática [...] Si se hace abstracción del que usa el lenguaje, y se analiza solamente las expresiones y sus *designata*, estamos en el campo de la semántica. Y si, finalmente, se hace abstracción también de los *designata* y se analiza solamente las relaciones entre las expresiones, estamos en la sintaxis (lógica).

La investigación pragmática de una lengua, según Carnap (1938, 20-21), incluye observaciones del tipo:

> Siempre que las personas profieren una oración de la forma «*x* ist kalt», donde *x* es el nombre de una cosa, ellos tienen la intención de afirmar que la cosa en cuestión está fría.
>
> Un cierto lago del país, que no tiene nombre en castellano, es llamado usualmente «Titisee». Cuando se utiliza este nombre, la gente piensa a menudo en pescado abundante y buena comida.
>
> La palabra «nicht» se utiliza en oraciones de la forma «nicht *p*», donde *p* es una oración. Si la oración *p* sirve para expresar la afirmación de que algo es de tal y cual manera, la oración completa «nicht *p*» es considerada una aserción correcta de que algo no es de tal y cual manera.

Observaciones como éstas constituyen «la base de toda investigación lingüística» (*ibid.*). Uno podría sistematizarlas —dice Carnap— enfocando las preferencias de diferentes grupos sociales en su elección de expresiones (lo que hoy día hace la *sociolingüística*), analizando el papel del lenguaje en varias relaciones sociales (los estudios sobre los «honoríficos» del japonés o, en general, sobre las «buenas maneras»

lingüísticas caerían bajo esta rúbrica), etc. Pero de hecho la investigación pragmática sistemática no le interesa a Carnap. Las observaciones pragmáticas que le interesan son las que permiten «aprender lentamente los *designata* y el modo de empleo de todas las palabras y expresiones, especialmente de las oraciones» (*ibid.*) y así pasar directamente a las dos disciplinas que resultan de la eliminación (o abstracción) de toda referencia a los hablantes, es decir, a la semántica y la sintaxis lógica. Para él, mientras que éstas son *teóricas*, la pragmática es «una disciplina *empírica*», que no dispone de método propio, sino que «emplea los resultados de varias ramas de la ciencia (sobre todo la ciencia social, pero también la física, la biología y la psicología)» (*ibid.*).

Independientemente de su valor actual[2], la definición carnapiana es un punto de referencia importante, sea por los problemas que plantea, sea por la influencia (todavía presente) del modelo «residual» implícito en su forma de definir el dominio de la pragmática. El primer problema consiste en saber si la eliminación de la referencia a los hablantes (o, más genéricamente, a las condiciones de uso) es factible, o sea, si se puede —sin quitarles valor descriptivo y explicativo— desarrollar una semántica y una sintaxis *para las lenguas naturales* que sean totalmente independientes de la pragmática. Esa posibilidad ha sido cuestionada bien por los que señalan el carácter *esencialmente* pragmático de las lenguas naturales (Bar Hillel), bien por los que identifican significado con condiciones de uso (Wittgenstein), bien por los lingüistas que se adhieren al «funcionalismo», según el cual todo elemento del lenguaje tiene que ser finalmente explicado en términos de su función (comunicativa).

El segundo problema consiste en la disolucion de la pragmática en una mezcla de varias ciencias, sin objeto bien definido y sin método propio. Es cierto que Carnap ve en la pragmática el estudio «de un tipo especial de comportamiento humano» y le asigna la tarea de determinar «tanto la causa como el efecto [de una] enunciación» (Carnap, 1938, 148). Pero la variedad y multiplicidad de «causas» y «efectos» del comportamiento lingüístico es tan grande que, como lo ha reconocido Bloomfield[3], nada menos que la totalidad de la ciencia sería necesaria

2. La tricotomía de Morris/Carnap ha sido declarada irrelevante para la pragmática actual (Gazdar, 1979; Sayward, 1974) y se han señalado igualmente las inconsistencias de la concepción carnapiana de la pragmática (Levinson, 1983).

3. Bloomfield, desde una perspectiva conductista que define el significado de un enunciado como el conjunto formado por la situación del hablante y la reacción del oyente, subraya el carácter incluyente del concepto de significado, que tiene que tomar en cuenta «la situación total del hablante y todas las acciones subsiguientes del oyente» (1938, 237), pues «las situaciones que incitan a las personas a enunciar un discurso

para dar cuenta (en términos de sus causas y efectos) del más ínfimo episodio de comportamiento lingüístico. Concebida de forma tan incluyente y diluida, la pragmática no sólo pierde cualquier autonomía y coherencia a las que pudiera aspirar, sino que también pasa a pertenecer a la clase de disciplinas sin valor científico que se ocupan de «misterios» insolubles y no de «problemas» tratables (Chomsky, 1975, cap. 4). La definición carnapiana identifica de hecho la pragmática con el estudio de lo que Chomsky ha llamado *performance* y Saussure *parole*: un conjunto de fenómenos no sistemáticos que la lingüística científica debe preterir en favor de la investigación sistemática de la *competence* o de la *langue*, objetos idealizados y teóricamente coherentes. Pero, ¿es que hay que aceptar ese veredicto? ¿No habría que rescatar una noción sistemática de «competencia pragmática», capaz de fundamentar una disciplina teóricamente coherente y adecuada para describir y explicar los usos del lenguaje? ¿No sería posible aislar, dentro de la multitud de causas y efectos que afectan a la actividad lingüística, un conjunto definido de factores que circunscriben la «esencia» de esa actividad?

El problema de la disolución de la pragmática está relacionado con el modelo de definición — que he denominado «residual» — implícito en la propuesta de Carnap. Según ese modelo, se define la pragmática como la disciplina que tiene por objeto aquellos fenómenos lingüísticos que *no* les corresponde describir y explicar a las demás subdisciplinas de la lingüística (sobre todo a la semántica). La formula de Gazdar (1979, 2), «Pragmatics = Meaning – Truth Conditions» es uno de los muchos ejemplos de aplicación de ese modelo. Definiciones como ésta parecen abandonar de antemano cualquier esfuerzo por descubrir alguna unidad o coherencia inherentes a los fenómenos pragmáticos, concibiéndolos como meros residuos todavía no digeridos por disciplinas más «serias» (formales, sistemáticas). Es como si la pragmática —como la filosofía, según ciertas concepciones— no tuviera otra función que la de recoger fenómenos importantes todavía no tratados por la lingüística «científica» hasta que ella se disponga a hacerlo en el marco de sus subdisciplinas ya establecidas[4]. Confieso que no veo razón para acep-

incluyen todos los objetos y acontecimientos de su universo» (1982, 29). Eso implica, por una parte, que el «significado» incluye no sólo lo semántico (los *designata* y *denotata* de Carnap y Morris) sino también lo sintáctico y lo pragmático (1938, 236 y 272) y, por otra, que una «definicion científicamente precisa de significado para todas las formas de una lengua exigiría un conocimiento científicamente preciso de todo lo que existe en el mundo del hablante» (1982, 29). Por eso, la semántica y la lingüística en general, «aún más que otras ramas de la ciencia, depende [...] del éxito de la totalidad de la ciencia» (1938, 273). Sobre la cuestión de la caracterización del objeto de la lingüística, véase Dascal y Borges Neto (1991).

4. Habermas (1987) ha elegido el excelente término *Platzhalter* para designar esta función «modesta» de la filosofía. Pero si, a la luz de las críticas posmodernas a lo que he

tar los presupuestos de ese modelo residual, por lo menos no antes de haber tratado de desarrollar alguna concepción más substancial del objeto y métodos de la pragmática.

1.2. Como punto de partida conviene, sin embargo, examinar con atención en esos residuos dónde se encuentra la materia prima de la pragmática. Un buen lugar para empezar ese examen es el «basurero de Frege» (cf. Bar-Hillel, 1971). Para Frege, la semántica se interesa exclusivamente por aquellos aspectos del significado pertinentes para la verdad de los «pensamientos» expresados por las oraciones. Frege no niega que haya aspectos del «significado» que no son pertinentes para la verdad; simplemente afirma que no son de interés para la teoría semántica y deben ser descartados por ella. La historia de la pragmática ha consistido principalmente en esfuerzos por reciclar selectivamente el rico contenido del basurero de Frege.

Tres clases de aspectos del significado considerados irrelevantes para la cuestión de la verdad (o sea, para la expresión de «pensamientos» y, por lo tanto, para la semántica fregeana) se encuentran en el basurero (cf. Frege, 1967): *a*) oraciones respecto a las cuales no se plantea la cuestión de la verdad; *b*) oraciones que expresan más que «pensamientos»; *c*) oraciones que no son suficientes, por sí mismas, para expresar un «pensamiento». El grupo (*a*) incluye oraciones que expresan órdenes, peticiones, estados emotivos, etc. El grupo (*b*) incluye aquellos elementos de las oraciones dirigidos a excitar los sentimientos o la imaginacón del oyente, los medios para ayudar a la comprensión del oyente (como el énfasis o el orden de las palabras) y las sugerencias o expectativas engendradas por palabras como *aún*, *ya*, *todavía*, *pero*, etc. El grupo (*c*) incluye todo tipo de expresiones deícticas (demostrativos, pronombres personales, adverbios temporales y espaciales, etcétera).

El hecho de que cada una de esas clases de aspectos del significado hayan sido sucesivamente tomadas por objeto principal de la pragmática es, sin duda, un tributo a los dones proféticos de Frege. La teoría de los actos de habla (Searle, 1969; 1979; Vanderveken, 1985; 1990; 1991) se ha concentrado en la clase (*a*); la «lógica conversacional» de Grice (1989, caps. 2, 3, 7) y los estudios de Ducrot (1979; 1991; Anscombre y Ducrot, 1983) sobre la «orientación argumentativa» y otras formas de lo implícito se han dedicado a (*b*); y los trabajos de Benveniste (1966) sobre la presencia del sujeto hablante en los enuncia-

llamado «la arrogancia de la Razón» (Dascal 1990a), se justifica quizás atribuirle a la filosofía un papel más bien modesto, no veo por qué la pragmática tendría que sufrir el mismo destino.

dos, así como las investigaciones de Bar-Hillel (1954; 1963) sobre la deixis, formalizadas después por Montague (1974), han elegido (*c*) como dominio privilegiado de la pragmática.

Cada una de esas elecciones presupone el modelo residual de definición, pues caracteriza la pragmática como ocupada en ciertos *aspectos del significado que escapan al ámbito de la semántica*. Sin embargo, cada una de ellas presupone también su propio criterio «positivo». Lo pragmático se concibe sucesivamente como lo que contiene aquellos aspectos del significado que: *a*) tienen que ver con la naturaleza del acto de habla realizado al enunciarse una oración; *b*) se refieren al «exceso» (o «diferencia») de significado que se puede inferir de una proferencia (*utterance*) más allá del significado propiamente dicho de la oración proferida, o *c*) dependen no solamente de la oración sino también del contexto de su proferencia. Así que, por lo pronto, estas tres concepciones de la pragmática subrayan tres elementos distintos: *a*) la *acción* lingüística; *b*) lo *implícito* inferible de esa acción, y *c*) la dependencia *contextual*.

Desgraciadamente, ni por separado ni en conjunto estos tres criterios son suficientes para definir un conjunto coherente de aspectos del significado, diferentes *en principio* de aquellos que una teoría semántica razonable tiene que tratar. Para mostrarlo, basta con señalar que: *a*) hay aspectos de la *acción lingüística* codificados semánticamente (por ejemplo, los que son característicos de los llamados verbos *performativos* —véase Austin, 1962; 1970—)[5] ; *b*) algunos aspectos *implícitos* de la acción lingüística son inferibles semánticamente del significado de la oración (por ejemplo, ciertas *presuposiciones*, las llamadas *implicaturas convencionales*, etc.), mientras que otros, aunque inferibles de la acción del hablante, no son propiamente *significados comunicados* por el hablante (por ejemplo, su acento involuntariamente revela su país de origen, su tono de voz puede revelar su grado de interés en la conversación, etc.); *c*) la información *contextual* necesaria para la comprensión de los deícticos es, de hecho, parte integral de la interpretación *semántica* de la proferencia, pues sin ella no se puede determinar la *proposición* expresada[6] .

1.3. La insuficiencia de esos tres criterios (que son los más difundidos) para distinguir claramente entre lo semántico y lo pragmático indica la necesidad de un principio más básico para efectuar en forma

5. De hecho, se puede argüir que *toda* la teoría de los actos de habla pertenece en realidad a la semántica y no a la pragmática (cf. Dascal 1992a y 1994).

6. Para una argumentación más detallada respecto a la insuficiencia de los tres criterios, véase Dascal (1983, 25-30).

sistemática la importante operación ecológica de reciclaje de la basura fregeana.

El principio que propongo se basa en los trabajos de Grice anteriores a la elaboración de su «lógica conversacional», en los que trata de elucidar la noción de «significado» (Grice, 1989, caps. 5, 6, 14). Grice distingue, en primer lugar, entre significado «natural» (estas huellas significan que por aquí pasó un oso; esta foto significa que tu esposa te ha traicionado) y «no-natural» («cama» en catalán significa pierna; en «yo tengo hambre», «yo», dicho por mí, significa Marcelo Dascal; «el perro está sobre la alfombra» dicho por mí a mi hija significa que le pido que saque el perro a orinar)[7]. Lo que caracteriza al significado no-natural, según Grice, es que comporta un elemento de *intencionalidad*, sea cristalizado en un significado lexical (como en «cama» y «yo»), sea circunstancial (como en «el perro está sobre la alfombra»).

La otra contribución importante de Grice (para nuestros propósitos) consiste en distinguir *tres* tipos de significado «no-natural», ilustrados por los ejemplos de más arriba: *a*) el significado de una oración (*sentence meaning*) o de parte de una oración; *b*) el significado de una proferencia (*utterance meaning*) o de parte de una proferencia, *c*) el significado del hablante (*speaker's meaning*) o su intención comunicativa[8]. Para Grice, el tercero de estos tipos de significado es el más fundamental y los dos otros derivan de él (cf. sección 5); por eso ha concentrado sus esfuerzos en proporiconar una definición rigurosa del «significado del hablante» (cf. sección 4). Aunque tanto su definición como su tesis de la prioridad del significado del hablante hayan sido ampliamente criticadas, la triple distinción que propone es suficientemente clara e intuitiva como para servir de base a una caracterización de la pragmática y de sus relaciones con la semántica (cuyo ámbito la triple distinción permite también caracterizar con mayor precisión).

En resumen, lo que propongo es definir como tarea de la pragmática el estudio del *uso* de los medios lingüísticos (u otros) por los cuales un hablante vehicula sus intenciones comunicativas y un oyente las reconoce[9]. El objeto de la pragmática, por lo tanto, es el conjunto de

7. Esta distinción es tradicional y se remonta por lo menos a los estoicos. En la terminología de Peirce, un *índice* y un *icono* tienen significado «natural», mientras un *símbolo* tiene significado «no-natural». Para otras indicaciones históricas, véase Dascal (1978, cap. 2).

8. Grice llama al primero «timeless meaning of an utterance type», al segundo «applied timeless meaning of an utterance type», y al tercero «utterer's meaning».

9. Esta definición se aplica solamente a lo que llamo la «sociopragmática», es decir, la teoría del uso *comunicativo* o *social* del lenguaje. Pero, aun si la función comunicativa es, diacrónica y sincrónicamente, la más importante, el lenguaje tiene otros usos que, de derecho, le cabe también a la pragmática investigar. Me refiero sobre todo a los usos del lenguaje como instrumento del pensamiento, cuya investigación le cabe a una rama de la

mecanismos relacionados directa y específicamente con la transmisión del «significado del hablante». Esos mecanismos incluyen, por supuesto, la *explotación* del significado de la oración y de la proferencia pero no su *descripción* o la explicación de cómo se determinan, aspecto éste que es objeto de la semántica. Ésta se ocupa de la determinación del «significado de la oración», independientemente de su uso, *y también* del «significado de la proferencia, teniendo en cuenta aquellos aspectos del contexto de uso *previstos* por la estructura semántica de la oración proferida.

La división del trabajo entre la pragmática y la semántica contenida en esta propuesta tiene varias razones a su favor. En primer lugar, corresponde a una división objetiva —quizas «ontológica»— del campo del «significado no-natural»: el significado del hablante, de la proferencia y de la oración son entidades distintas y, por tanto, *no* idénticas, aunque estén relacionadas entre sí. El primero es un estado psicológico (una intención comunicativa), el segundo una entidad abstracta particular (una proposición determinada) y el tercero una función de contextos de proferencia de proposiciones. Por ejemplo, la oración «hace frío aquí» tiene un determinado significado, que contiene por lo menos tres variables libres cuyos valores la oración misma no especifica: *a*) temporal (indicada por el tiempo del verbo: *cuándo* hace frío); *b*) espacial (indicada por el deíctico «aquí»: *dónde* hace frío); *c*) comparativa/cuantitativa (indicada por el carácter comparativo del adjetivo «frío», que se refiere a alguna norma implícitamente dada: *cuánto* frío hace. Cada proferencia de esa oración en un cierto contexto especificará valores distintos para esas variables, determinando así proposiciones (es decir, «significados») diferentes: «a las 12:00 del día 28 de septiembre de 1994 [a las 22:00 del 25 de diciembre de 1936, etc.], en el paraninfo de la Universidad de Granada [en la playa de Tel Aviv, etc.], hace más frío que lo previsto por la meteorología [que el día anterior en Sierra Nevada, etc.]». Hay por lo tanto un incremento de significado, proporcionado por la información contextual, al pasar de la interpretación de una oración a la de su proferencia. Pero el significado de la proferencia, aunque sea más «completo» que el de la oración, es insuficiente para determinar, de por sí, el significado del hablante. Aun si conocemos los valores de las variables, el hablante puede de hecho querer transmitir con su proferencia algo distinto de la información «en el momento *t*, en el local *s*, hace más frío que la norma *n*»: puede,

pragmática que llamo «psicopragmática» (cf. Dascal, 1984; 1987c). Además, como lo han subrayado ciertos filósofos (como Heidegger), el lenguaje tiene también una función existencial u óntica, cuyo estudio me parece que pertenece por derecho a una otra rama de la pragmática: la «ontopragmática» (cf. Dascal 1992d).

por ejemplo, servirse de la proferencia en cuestión para pedir que alguien cierre la ventana, para sugerir que no hay condiciones para de seguir con la conferencia, para señalar la incompetencia de la administración universitaria, etc. Si el oyente se limita a la interpretación de la oración o de la proferencia, corre el riesgo de no captar la intención comunicativa del hablante. Para captarla, necesita ir más allá de la semántica: necesita efectuar también la *interpretación pragmática* de lo que dijo el hablante. Como las acciones lingüísticas tienen por objetivo normal servir de vehículo a las intenciones comunicativas, la pragmática —que investiga los principios que permiten la transmisión y el reconocimiento de tales intenciones— es un componente indispensable para dar cuenta de *todo* uso comunicativo del lenguaje.

En segundo lugar, mi propuesta permite ordenar las relaciones tradicionalmente confusas entre pragmática y semántica, dándoles a cada una de ellas lo que de derecho le corresponde y rescatando lo aprovechable del modelo residual y de los tres criterios positivos arriba mencionados.

Primeramente, observemos que pragmática y semántica se encuentran en una relación de *complementaridad*, no de *residualidad*. La pragmática no es necesaria solamente allí donde la semántica es insuficiente para determinar el significado del hablante: la semántica *de por sí* es *siempre* insuficiente para eso. Aun cuando no haya divergencia entre lo que el hablante tiene la intención de comunicar y el significado de sus palabras —o sea, cuando la comunicacion es «transparente» (cf. Dascal, 1983, cap. 2)—, puesto que tal divergencia *es siempre posible*, tenemos que disponer de los medios para establecer que en este caso particular no ocurre, es decir, tenemos que proceder a la interpretación pragmática (y no sólo semántica) de la proferencia. La semántica simplemente *no* se ocupa del significado del hablante. Sus objetivos son otros, y los puede cumplir plenamente (siempre que sea debidamente ampliada de la manera sugerida arriba y justificada en el próximo parrafo), es decir *sin residuo*. La pragmática la *complementa* al ocuparse de *otro* componente de la comunicación, no residual sino tan esencial como los componentes estudiados por la semántica. Y esa complementación es *siempre* necesaria, tanto cuando la intención comunicativa se transmite transparentemente como cuando se transmite indirectamente (cf. Dascal, 1983, cap. 3). Pragmática y semántica trabajan juntas, en dominios paralelos y complementarios, sin luchar entre sí por el mismo botín. El advenimiento de la pragmática no sólo no le quita nada a la semántica, sino que —según mi propuesta— ensancha considerablemente el ámbito de sus responsabilidades.

Tradicionalmente, la semántica se ha ocupado de los significados de las palabras y de las oraciones[10]. Pero hay buenas razones para incluir en ella también las reglas que determinan el significado de las proferencias. Supongamos, por mor del argumento, que la tarea de la semántica sea, como la ha definido Frege, la de determinar las condiciones de verdad o el «pensamiento» expresado por una oración. La semántica consiste en un conjunto de reglas (composicionales, según Frege) que asocian condiciones de verdad a oraciones. Pero, así concebida, es claro que la semántica no se puede ocupar solamente del significado *de la oración*, pues —como hemos visto— éste es insuficiente para determinar condiciones de verdad. O sea, la inclusión en el marco de la semántica del significado de la *proferencia* se justifica plenamente desde la propia concepción fregeana de semántica. Pero eso significa que la apelación al *contexto* no distingue de por sí lo pragmático de lo semántico. La información contextual, sin la cual una oración no expresa condiciones de verdad o proposiciones definidas, es indispensable para que la semántica pueda cumplir con su tarea. Es a la pragmática, a partir de *otros* tipos de información contextual, a la que le incumbe verificar si la proposición expresada por la proferencia corresponde de hecho a la intención comunicativa del hablante. El contexto, por lo tanto, desempeña funciones distintas, que no hay que confundir (cf. sección 3).

A mi entender, la semántica tiene también que incluir una buena parte de lo que la *teoría de los actos de habla* se propone hacer. Y ello porque, si tienen razón Searle y sus colaboradores, *toda* proferencia expresa, además de un contenido proposicional (p), una «fuerza ilocutiva» (F) —es decir, la estructura subyacente de cualquier proferencia es «$F(p)$». Eso significa que la interpretación *semántica* de una proferencia es incompleta si no especifica, además del p, también el F. Se trata de interpretación *semántica* porque la determinación de las condiciones de verdad depende no solamente del p, sino también del F: sólo si sabemos que la proferencia es una *aseveración* tiene sentido atribuirle «condiciones de verdad». En realidad, sólo los actos de habla aseverativos tienen propiamente «condiciones de verdad». Otros actos de habla —órdenes, peticiones, preguntas, promesas, amenazas, etc.— tienen otras «condiciones de satisfacción». Es natural ampliar la semántica para cubrir todos los tipos de condiciones de satisfacción y, por ende, todos los tipos de fuerza ilocutoria, pues sin especificarlas no

10. A partir de Frege, el orden tradicional se ha invertido, y la oración ha pasado a ser concebida como unidad fundamental de significación, de la cual se derivan los significados de las palabras. Esta inversión tiene antecedentes históricos importantes, especialmente en Hobbes (cf. Dascal, 1975; Hacking, 1975; Land 1974).

se ha cumplido la tarea de establecer el significado de una proferencia. En la medida en que la teoría de los actos de habla se propone ofrecer una «lógica ilocutiva», que especifica los tipos básicos de fuerzas ilocutivas, así como sus posibilidades de combinación y su codificación lingüística, no hace más que responder a una necesidad intrínseca de ampliación de la semántica. Eso significa, sin embargo, que la referencia al *acto* lingüístico, que tiene por componente esencial la «fuerza ilocutiva», no es de por sí distintiva de lo pragmático. A la pragmática le incumbe determinar si el «$F(p)$» semánticamente codificado en una proferencia corresponde a la intención comunicativa del hablante, y eso lo hace basándose en *otras* características de la acción lingüística, de las cuales la teoría idealizada de los actos de habla hace abstracción[11].

A los aspectos del significado necesarios para que la semántica pueda cumplir su tarea corresponden, por lo general, intenciones comunicativas «cristalizadas» o «convencionalizadas» en las lenguas naturales, a lo largo de su historia. La semántica tiene por objeto principal la descripción y análisis de esos significados convencionalizados y reglamentados. Sus reglas, como las de la sintaxis, son de tipo algorítmico. La creatividad que permiten se limita a la generación de nuevas combinaciones, dentro de las reglas dadas. La pragmática, por otra parte, tiene que dar cuenta de lo que uno efectivamente expresa, sea obedeciendo las reglas, sea violándolas. En ese sentido, la pragmática siempre tiene que tomar en cuenta más que lo *explícitamente dicho*, pues tiene que determinar si corresponde realmente a la intención comunicativa. Para eso tiene que considerar siempre lo *implícito*. Sin embargo, de eso no se puede concluir que la pragmática es simplemente la teoría de lo implícito. Y eso porque: *a*) la interpretación pragmática puede llevar a la conclusión de que lo explícitamente dicho corresponde perfectamente a la intención comunicativa, y *b*) no todos los aspectos de lo implícito son de naturaleza pragmática: las presuposiciones, por ejemplo, están en general vinculadas al significado de la oración (por ejemplo: «Juan llegó tarde» presupone *semánticamente* que Juan llegó).

La concepción de la pragmática aquí propuesta permite explicar, además de la comunicación corriente, la posibilidad de lo *radicalmente* nuevo e inesperado, la increíble flexibilidad del lenguaje, es decir, la posibilidad de expresar, con los medios convencionales disponibles, intenciones comunicativas originales que trascienden aquellas cristalizadas en esos medios. Diacrónicamente, una innovación pragmática

11. Véase la nota 5.

puede venir a convencionalizarse (por ejemplo, en las llamadas «metáforas congeladas»), pasando así a pertenecer al ambito del significado semántico. O sea, la concepción aquí propuesta contiene las bases también para una explicación de la evolución de los significados, típica del dinamismo de las lenguas naturales. Muchas veces la expresión de lo nuevo requiere, también en la comunicación común y corriente, la violación deliberada de las reglas semánticas y sintácticas, confiando en que, aun sin decir algo sintáctica y semánticamente correcto y completo, uno puede vehicular —pragmáticamente— su intención comunicativa de forma reconocible. Los principios pragmáticos que permiten esa hazaña no son de naturaleza algorítmica, sino más bien son principios heurísticos —es decir, esencialmente falibles (cf. sección 2).

1.4. Antes de concluir esta sección, conviene retornar a aquellos significados «naturales», excluidos por Grice debido a que no contienen el elemento de intencionalidad característico de todas las formas de significado «no-natural». ¿Es que no habría que incluirlos también en el ámbito de la pragmática? Al fin y al cabo, para ejecutar satisfactoriamente la tarea de la interpretación pragmática de una proferencia, un oyente tiene que tomar en cuenta una multitud de indicaciones contextuales que *acompañan* al acto lingüístico sin ser propiamente parte de él. Por ejemplo, para comprender que estoy hablando irónicamente al decir «Juan es un genio», mi interlocutor tiene que darse cuenta del bosquejo de sonrisa con que lo digo. Parecería que su interpretación de que de mis bostezos en un cierto momento de nuestra conversación «significan» que ya estoy cansado del tema pertenece a la misma clase de fenómenos.

Sin embargo, creo que hay que mantener la exclusión de Grice, atribuyendo a la pragmática solamente las significaciones vehiculadas intencionalmente. Y eso porque la intencionalidad marca un tipo especial de causalidad (cf. sección 4), distinto de la causalidad común que conecta, por ejemplo, un síntoma con una condición fisiológica. El bostezo es, en forma natural, un síntoma de cansancio; lo «expresa» involuntariamente. Un buen actor puede, por supuesto, producir voluntariamente el síntoma, en ausencia de la condición fisiológica correspondiente. Pero si lo hace con fines comunicativos (si *tiene la intención* de mostrarle al oyente, con sus bostezos, que no desea hablar del tema), la comunicación tiene éxito solamente si esa intención es reconocida e interpretada como tal, y no si el oyente la interpreta en términos de la relación causal normal bostezo/cansancio. Este ultimo tipo de interpretación pertenece no a la pragmática, sino a una otra

disciplina —quizás la podríamos llamar, siguiendo la terminología medica, la «semiótica»[12].

En otras palabras, no hay que confundir la interpretación pragmática, que busca determinar la intención comunicativa, con otras formas de interpretación. El psicoanálisis, por ejemplo, al tratar algunos enunciados como «síntomas» de procesos inconscientes profundos, efectúa un tipo de interpretación distinto de la interpretación pragmática, que se limita exclusivamente a las intenciones comunicativas conscientes —o sea, bajo control— del hablante. Siguiendo la sugerencia terminológica del párrafo anterior, la interpretación psicoanalítica es del tipo semiótico. Curiosamente, la mera interpretación semántica o decodificación de los significados de las oraciones tiene un elemento común con ese nivel semiótico de interpretación, pues también hace abstracción de las intenciones del hablante, ateniéndose exclusivamente a las reglas semánticas del lenguaje[13]. El nicho ecológico que ocupa la pragmática se inserta en un espacio razonablemente bien definido, entre lo codificado semánticamente, por una parte, y lo determinado causalmente, por otra; entre esos dos extremos, lo que se «expresa» no está estrictamente bajo el control del sujeto hablante (y oyente), que no es por lo tanto —rigurosamente hablando— autor o agente de lo que «hace»; la pragmática, por el contrario, enfoca aquellos aspectos del significado vehiculado por la actividad lingüística en que el sujeto es tratado como agente intencional pleno[14].

2. DECIR SIN DECIR

A la luz de la distinción entre el significado del hablante —el objeto de la pragmática— y de los otros tipos de significado, es natural que los fenómenos pragmáticos que más llamen la atención sean aquellos en que esa distinción se manifiesta en una divergencia dramática. Son ésos

12. Aunque en la historia de la medicina se encuentren también tradiciones que han privilegiado no el síntoma, sino otros tipos de signos (cf. Schonauer, 1986).

13. He llamado a ese tipo de interpretación «criptográfico»; y al tipo ejemplificado por el psicoanálisis, «causal». Véase Dascal (1992b), donde se discuten las relaciones entre estos modelos de interpretación con el modelo pragmático. Además de esos modelos, hay que considerar también el modelo «hermenéutico» de interpretación, que, aunque más próximo al pragmático, difiere considerablemente de él (cf. Dascal 1987a). Para otro análisis de las relaciones entre los aspectos «codificados» y los aspectos pragmáticos del lenguaje, véase Givón (1989). Para una crítica reciente del modelo criptográfico o de la «metáfora del lenguaje concebido como código», véase Nolan (1994).

14. Uno puede concebir la totalidad de los «significados» contenidos o transmitidos en un acto lingüístico repartida en capas jerárquicamente ordenadas como en una cebolla.

los casos en que lo que efectivamente «decimos» difiere significativamente de lo que nuestras palabras «dicen». Ya se han mencionado algunos ejemplos de este tipo de fenómenos: la ironía («Juan es un genio»), las metáforas no «congeladas» (por ejemplo, «La muerte es el gran invierno» [cf. Katz *et al.*, 1988]), los actos de habla «indirectos» («Hace frío aquí») y las «implicaturas conversacionales» («El perro está sobre la alfombra»).

La cuestión que plantean ejemplos como éstos de comunicacion *indirecta*, y a la que la teoría pragmática tiene que enfrentarse, es la de explicar cuáles son los recursos que empleamos en esos casos para garantizar que nuestras intenciones comunicativas sean correctamente comprendidas. A mi entender, esa explicación tiene que ser compatible con la explicación general —que tiene que proveer la pragmática— de *todas* las formas de transmisión de las intenciones comunicativas, incluso de aquellas en que esa transmisión es *transparente*.

Los trabajos de Grice sobre la «lógica conversacional» han sido una contribución pionera y, aún hoy día, esencial para explicar la comunicación indirecta[15]. Su idea central es que la interpretación pragmática resulta de un proceso de *inferencia* en que el oyente trata de encontrar una *hipótesis explicativa* razonable para el acto lingüístico del hablante. La necesidad de buscar una hipótesis explicativa se debe a que el acto lingüístico en cuestión se percibe, en algún respecto, como «problemático». Grice ha identificado y elaborado un tipo especialmente importante de problematicidad: el conflicto entre el acto lingüístico ejecutado por el hablante y las expectativas que todo oyente «normal» tendría en las mismas circunstancias. Por ejemplo, si a alguien se le pregunta la hora, normalmente se espera que conteste diciendo qué hora es o quizás disculpándose por no tener reloj. Pero si la persona contesta diciendo «En mi excepcional Rolex de oro puro, adquirido en Suiza gracias a la herencia que he recibido de mi padre, son exactamente las 18 horas, 57 minutos y 15 segundos», ha excedido las expectativas normales, lo que plantea para el oyente el problema de

Las capas más internas son su «núcleo semántico», mientras que las más externas son sus «efectos sintomáticos». La pragmática se ocupa solamente de las capas intermedias de esa cebolla (cf. Dascal y Katriel, 1977 y 1979; Katriel y Dascal, 1984 y 1989). La imagen de la cebolla subraya a la vez el hecho de que se pueden diferenciar y destacar las capas y las relaciones de dependencia entre ellas: las capas pragmáticas, por ejemplo, se sirven de las semánticas.

15. Véase Grice (1989, caps. 2, 5, 7). Resúmenes de la teoría de Grice se pueden encontrar en los manuales e introducciones mencionados en la «Introducción». Por eso me limito aquí a indicar algunas de sus ideas centrales. La teoría de Grice ha sido desarrollada, y también criticada, ampliada o modificada, de muchas maneras (cf. Dascal, 1977; Sperber y Wilson, 1986; Rolf, 1989), pero sigue sirviendo de base a una buena parte de la investigación pragmática actual.

determinar por qué lo ha hecho, es decir, qué es lo que en realidad ha tenido la intención de comunicar con su proferencia.

Según Grice, en un ejemplo como éste, el hablante ha infringido una de las «máximas conversacionales», la *máxima de la cantidad*, según la cual uno no tiene que dar ni más ni menos información que la necesaria en las circunstancias del caso[16]. Esta máxima, así como las otras tres que completan el sistema de máximas conversacionales de Grice[17] derivan todas de la idea de que la conversación es un proceso cooperativo, lo cual impone ciertas exigencias de racionalidad (instrumental) a toda contribución a una conversación. Dicho de otro modo: toda conversación se basa en la presunción de que los participantes obedecen un *Principio de Cooperación* (PC) («Haz tu contribución conversacional de tal forma que corresponda a lo requerido»), al que están subordinadas las máximas.

Según Grice, la inferencia que lleva a la solucion del «problema» detectado por el oyente, en casos como el del ejemplo arriba, obedece al siguiente esquema (cf. Dascal, 1983, 141-142): *a*) H[ablante] dice que *p*; *b*) al hacerlo, H aparentemente infringe una (o más) de las máximas conversacionales; *c*) pero O[yente] no tiene motivos para suponer que H no está cooperando (es decir, que no está obedeciendo al PC); *d*) H no podría hacerlo si no pensara que *q*; *e*) H sabe (y sabe que O sabe) que *q* es requerido; *f*) H no hace nada para impedir que O piense que *q*; por lo tanto, *g*) H tiene la intención de que O piense que *q*; y, por consiguiente, *h*) H ha *implicitado* que *q*[18].

Aunque presentadas en forma deductiva por Grice, inferencias de este tipo son esencialmente *abductivas*: su momento esencial, (*d*), es el descubrimiento de la hipótesis capaz de resolver el conflicto entre (*b*) y (*c*)[19]. Además, interviene en ellas, de forma esencial, una premisa

16. En un diálogo o conversación, lo «necesario de acuerdo con las circunstancias» depende a la vez del contexto extralingüístico y del contexto lingüístico, en especial del acto lingüístico inmediatamente anterior, ejecutado por el interlocutor. En conjunto, esos factores determinan lo que he denominado la «exigencia conversacional» a la que el hablante tiene que reaccionar (Dascal 1977).

17. O sea, las máximas de *cualidad* («Trata de hacer una contribución [a la conversación] que sea verdadera»), la máxima de *relación* («Haz una contribución que sea relevante») y la máxima de *manera* («Haz una contribución que sea clara»). Algunas de esas máximas, incluso la de cantidad, comportan especificaciones bajo la forma de «submáximas» (cf. Grice 1989, 27).

18. Grice distingue entre «implicate» (aquí traducido por «implicitar») e «imply» («implicar»). Al primer verbo corresponde el neologismo «implicatura». Esa distinción terminológica marca el hecho de que la conclusión de la inferencia esquematizada, la «implicatura», *no* tiene la fuerza lógica de una implicación.

19. La noción de abducción fue introducida por Peirce y desarrollada, entre otros, por Hanson (1965). Para su aplicación a la interpretación pragmática, véase Dascal (1983, 142 s.). La posibilidad y fecundidad de la formalización de una concepción

presuntiva (la de cooperatividad) —y, como se sabe, lo característico de las presunciones es que son tomadas por verdaderas sólo de manera provisional—. Estos hechos explican algunas de las propiedades fundamentales de lo comunicado indirectamente gracias a inferencias de ese tipo, entre ellas:

a) Su *cancelabilidad*. No hay contradicción en negar o cancelar una implicatura («El perro está sobre la alfombra, pero ha salido hace poco a orinar»), mientras que no se puede cancelar implicaciones lógicas o semánticas sin contradicción («Juan es soltero; su esposa es María»).

b) El carácter *heurístico* y no algorítmico del proceso de interpretación pragmática: las «reglas» de la lógica conversacional simplemente *sugieren* caminos (no obligatorios) para formular hipótesis interpretativas.

c) El carácter *revisable* de la interpretación pragmática: una hipótesis interpretativa inicialmente adoptada como adecuada puede siempre ser revisada a la luz de información adicional.

d) La posibilidad de *explotar* deliberadamente el carácter presuntivo de las máximas para engendrar implicaturas: la violación de una máxima resulta sólo *aparente*, si no se comprueba que el hablante ha dejado de obedecer al PC; se supone que hay, por lo tanto, una intención comunicativa distinta del significado de la proferencia, capaz de restaurar la veracidad de la presunción de que el hablante está *en realidad* obedeciendo la máxima aparentemente violada.

e) La posibilidad que tiene el hablante de *descargarse de responsabilidad* por lo que ha implicado, negando que haya tenido la intención de comunicar aquello que el oyente ha inferido —en forma heurística, abductiva, y cancelable— de su proferencia.

Las implicaturas conversacionales no son el único tipo de «decir sin decir» analizado por Grice. Pero son sin duda el ejemplo paradigmático de su teoría pragmática, y se conforman plenamente al criterio definitorio de la pragmática aquí propuesto[20]. Además, su análisis de este fenómeno provee una base satisfactoria para mostrar cómo la explicación de la comunicación indirecta puede combinarse con la de la comunicación transparente, en un modelo pragmático general.

abductiva de la interpretación resulta evidente en trabajos recientes en inteligencia artificial como los de Hobbs *et al.* (1993), aunque estos autores se ocupen principalmente de aspectos de la interpretación (determinación de la referencia, disambiguacion, etc.) que pertenecen, a mi entender, a la semántica ampliada.

20. Como he dicho anteriormente, otros tipos de implícitos analizados por Grice, como las «implicaturas convencionales», y por otros, como las «orientaciones argumentativas» de Ducrot, tienen características que justifican su inclusión en la semántica ampliada. He defendido esta tesis en otras publicaciones (cf. Dascal 1983, cap. 1; Dascal y Katriel 1977).

Se trata, en realidad, de combinar este «segundo» Grice, el de la lógica conversacional, con el «primero»: el que ha subrayado la importancia de la noción de «significado del hablante» (cf. sección 1.3). Esa combinación no es difícil. Para ello necesitamos aceptar tres ideas adicionales, todas justificables independientemente: 1) La idea de que en *toda* comunicación propiamente dicha el oyente se encuentra frente a un problema: determinar la intención comunicativa del hablante, que tiene que solucionar. Eso transforma *todo* proceso interpretativo (pragmático) en un proceso inferencial abductivo del tipo descrito por Grice[21]. 2) La idea de que hay una secuencia «natural» de formulación de hipótesis interpretativas (explicativas), de las cuales la primera es la que simplemente entiende que el significado del hablante es idéntico al de la proferencia[22]. 3) La presunción de que una hipótesis interpretativa (formulada en su debido lugar en la secuencia) se acepta si no hay razones para rechazarla. En el modelo general de interpretación pragmática basado en estas hipótesis (cf. Dascal, 1983, 149-152), la comunicación transparente es simplemente un caso especial, en el que se acepta la *primera* hipótesis interpretativa (según 2) porque no hay razones para rechazarla (según 3). La comunicación indirecta, por otra parte, resulta del rechazo de la primera hipótesis interpretativa y de la búsqueda de hipótesis alternativas. Los dos casos son análogos, pues en ambos el intérprete tiene que cerciorarse (dentro de límites razonables) de la ausencia de razones en contra de la hipótesis interpretativa examinada. Sólo después de hacerlo puede elegirla como la intención comunicativa del hablante. La diferencia entre los dos casos está solamente en el hecho de que, en el primero, la primera hipótesis es «automáticamente» engendrada por el componente semántico, mientras que, en el segundo, proviene de una labor interpretativa adicional. Pero lo «automático» del primer caso se limita a la creación de la hipótesis interpretativa; su aceptación, a su vez —exactamente como

21. El proceso de interpretación sería deductivo, si pudiera restringirse a la interpretación semántica, y sería inductivo, si pudiera restringirse a la interpretación causal. Pero hemos argumentado anteriormente mostrando que esos dos modelos de interpretación son esencialmente distintos de la interpretación pragmática y, por lo tanto, insuficientes para dar cuenta de los fenómenos más típicos de la comunicación humana.

22. Esta secuencialidad del proceso interpretativo, que atribuye al «significado literal» una posición inicial importante, ha sido cuestionada por algunos psicólogos, que han señalado que hay metáforas que se comprenden «directamente», sin pasar por una etapa inicial de interpretación literal desechada posteriormente. He tratado de mostrar que los datos y argumentos de esos psicólogos sin otros apoyos son insuficientes para rechazar la idea de secuencialidad (cf. Dascal, 1986; 1987b; 1989). Hoy día estoy dispuesto a revisar la tesis de la secuencialidad a la luz de los modelos conexionistas de la actividad mental que favorecen el procesamiento no secuencial sino en paralelo —que me parece, por otras razones, esencial para la pragmática.

en el segundo caso— exige el paso adicional, y esencialmente pragmático, de comprobar si la presunción en favor de la hipótesis examinada (según 3) se mantiene a la luz de la información contextual disponible.

3. EL CONTEXTO

Como hemos visto, la importancia del contexto para la pragmática es tan evidente que la dependencia contextual ha sido considerada la marca de lo pragmático. Max Black, en la primera conferencia internacional de pragmática (Jerusalén, 1971) ha propuesto identificar la pragmática con la ciencia del contexto, que propuso llamar «contextics». Pero, al igual que lo que ha pasado con la semántica de Bloomfield, aceptar una propuesta como ésa significaría disolver totalmente la pragmática. El problema es, pues, cómo tratar el contexto en forma pertinente a la actividad comunicativa, limitándolo en forma apropiada, es decir, sin quitarle la capacidad de ejercer sus funciones esenciales en ese respecto.

Para eso hay que reconocer, en primer lugar, las diferencias entre sus funciones. He señalado anteriormente (sección 1.2) que una de esas funciones, que considero pertenece a la semántica ampliada, consiste en proveer valores para los «huecos» o variables libres contenidas en el significado de la oración[23]. Esta función permite restringir el contexto a un número limitado de «objetos», correspondientes a los tipos de variables libres «indicadas» por los recursos sintácticos y semánticos de una lengua. Debido a que esas variables cubren más que los deícticos, los conjuntos de objetos pertinentes para esta función del contexto no son tan restringidos como creía, por ejemplo, Montague. Sea cual sea su número, esta función del contexto se reduce a permitir el paso del significado de la oración al de la proferencia.

El paso a la significación del hablante impone al contexto otras funciones. En los términos del último párrafo de la sección precedente, la función «completadora» del contexto anteriormente identificada permite solamente llegar a la primera hipótesis interpretativa respecto a la intención comunicativa del hablante. Pero, a partir de allí, el contexto es, en primer lugar, la principal fuente de información para determinar si esa hipótesis es adecuada o no. Sólo sabiendo algo sobre los hábitos de mi perro y de mi familia podemos decidir si contentarnos con la interpretación «literal» de mi proferencia de la oración «El perro está sobre la alfombra» o no. Si decidimos que la interpretación literal no

23. Esta función del contexto corresponde a lo que Sperber y Wilson (1986) llaman «llenar» o «completar» la forma lógica de una enunciación.

es adecuada a la luz de la información contextual de que disponemos, el contexto adquiere una función adicional: la de fuente de interpretaciones alternativas, distintas de la ofrecida por el componente semántico (en el ejemplo, «hay que sacar el perro a orinar», «hay que sacar la alfombra de la sala hasta que el perro aprenda a controlar sus necesidades», etc.), interpretaciones cuya aceptabilidad, a su vez, será también evaluada a la luz de información contextual.

O sea, en la tarea de determinar el significado del hablante, el contexto actúa, por una parte, como «árbitro» de las hipótesis interpretativas bajo examen (sea cual sea su fuente) y, por otra, como (parte del mecanismo) «generador» de tales hipótesis. En su primera capacidad, actúa como *indicador* de la existencia (o no) de la necesidad de producir nuevas hipótesis interpretativas; en su segunda capacidad, como *indicio* de cuáles pueden ser esas hipótesis[24].

En principio, cualquier pieza de información contextual puede ser pertinente para esas dos funciones. En ese sentido, no se puede limitar el contexto necesario para la interpretación pragmática. Se puede, sin embargo, estudiarlo en forma ordenada y funcional[25]. Una categorización útil del contexto consiste en distinguir dos grandes tipos de contexto: «metalingüístico» y «extralingüístico». El primero incluye el «texto» en que se inserta la proferencia cuya interpretación está en juego, así como informaciones sobre el dialecto del hablante, el género y registro a los que pertenece su proferencia, las normas de comunicación específicas de la situación, etc. El segundo incluye informaciones sobre el «universo de referencia» de la proferencia, sobre el fondo de conocimientos comunes a hablante y oyente, sobre las circunstancias específicas de la situación comunicativa en que se encuentran, sobre sus hábitos particulares, etc. Cada uno de esos dos tipos de contexto puede, a su vez, ser categorizado en tres niveles: genérico, intermedio y específico. Una taxonomía como ésta permite analizar sistemáticamente las contribuciones de los diferentes tipos y niveles del contexto a la determinación del significado del hablante e identificarlas en cada situación de comunicación, y así escapar a la imagen desesperante del

24. En inglés, respectivamente, *cue* y *clue*. En realidad, el contexto cumple esas dos funciones no aisladamente, sino en su confrontación con la enunciación. Para más detalles, véase Dascal y Weizman (1987).

25. Una forma de hacerlo es siguiendo a Sperber y Wilson (1986), que definen el «contexto» (de una persona) como el conjunto de asunciones que esa persona acepta como verdaderas o probablemente verdaderas. Según ellos, la noción importante para la pragmática es la de «efectos contextuales», es decir, de cambios en el «contexto» debidos a su interacción con «nuevas informaciones». Lo que yo estoy denominando «contexto» aquí es más bien la fuente de esas informaciones responsables de los «efectos contextuales».

contexto como una inmensa bolsa sin fondo y de contenidos indiferenciados[26].

4. INTENCIONES COMUNICATIVAS

En su ya clasico artículo «Meaning» de 1957, Grice propone la siguiente caracterización (cruda) del significado (no-natural) de un hablante que profiere *x*:

> H intentó decir algo mediante *x* = H intentó que su proferencia de *x* produjese algún E[fecto] en una [A]udiencia por medio del reconocimiento [por parte de esa audiencia] de esta intención (Grice, 1989, 220).

La idea esencial expresada en esta definición, y ya presente en Locke, es la de que hay comunicación propiamente dicha solamente cuando lo que *causa* en el oyente el efecto deseado por el hablante es el *reconocimiento* de la intención comunicativa del hablante. Dicho de otro modo: la acción comunicativa se caracteriza por un tipo especial de causalidad[27]. Así, si tengo la intención de hacerte pensar en *Hamlet* y lo hago poniéndome a recitar versos de esa obra en la sala de baños, y si efectivamente eso te lleva a pensar en *Hamlet*, pero *sin* darte cuenta de que lo hice con esa intención (por ejemplo, porque supones que estoy simplemente preparándome para el espectáculo de esta noche), *no* ha habido propiamente comunicación entre nosotros.

El marco en el que se inserta esta concepción de la comunicación es el de una teoría de la acción francamente mentalista, que emplea sin inhibición conceptos como los de actitud proposicional, representación e intención[28]. La idea que comparten muchas de las teorías mentalistas de la acción es que lo que distingue una *acción* de una simple ocurrencia es la presencia necesaria, en la primera, de una intención, que es, además, su *causa*[29]. Desde el punto de vista ontológico, esas

26. Para detalles y aplicaciones, véase Dascal y Weizman (1987); Weizman y Dascal (1991).

27. Grice (1989, 221) especifica que el efecto intentado por el hablante «tiene que ser algo que en algún sentido esté bajo el control del oyente o que, en algun sentido de «razón», el reconocimiento por el oyente de la intención que hay detrás de *x* es para él una razón y no solamente una causa». Sobre el carácter especial de la causalidad en la acción intencional, véase también Davidson (1971), así como otros capítulos de Binkley *et al.* (1971).

28. En eso se distingue radicalmente, por ejemplo, del marco conceptual de la teoría de la acción de Talcott Parsons y sus colegas, que adoptan las restricciones conductistas al empleo de todo término que se refiera a lo «mental» (cf. Parsons y Shils, 1962).

29. Véase, por ejemplo, Searle (1981; 1983). Aun cuando ejecutemos una «acción no-

teorías tienen que enfrentarse nada menos que al problema de las relaciones causales mente/cuerpo, que Descartes y tantos otros no supieron resolver —y tengo mis dudas de si hoy sabemos hacerlo—. Desde el punto de vista conceptual, una solución razonable es la propuesta, por ejemplo, por Searle: concebir la relación entre intención y acción como un caso particular de la relación entre una representación y sus condiciones de satisfacción[30]. Es decir, una intención de actuar *representa* las condiciones de satisfacción de la acción y se realiza si la acción ejecutada *satisface* esas condiciones. Para eso la intención tiene que ser autorreferencial: no basta que mi intención de levantar mi brazo, por ejemplo, represente el contenido «que yo ejecute la acción de levantar mi brazo», sino que tiene que representar el contenido «que yo ejecute la acción de levantar mi brazo con el afán de cumplir con la presente intención»; si no, movimientos involuntarios de mi brazo hacia arriba se conformarían a las condiciones de satisfacción de dicha intención, lo que sería absurdo.

Esa autorreferencialidad esencial de toda intención de actuar es la que figura en la definición de la intención comunicativa, y no sorprende que para aclararla Searle se sirva de ejemplos de acciones comunicativas

embargo, por lo menos dos características específicas. En primer lugar, su carácter inherentemente *social*: en la acción *comunicativa* la intención del hablante que la rige se refiere necesariamente a intenciones (o, por lo menos, a estados intencionales) del oyente. Como veremos, algunos críticos de la concepción que tienen Grice y Searle de la comunicación creen que eso no es suficiente para dar cuenta del papel fundamental de lo social en la comunicación. En segundo lugar, la autorreferencialidad de las intenciones comunicativas es más compleja e iterativa que la autorreferencialidad normal de toda intención.

Efectivamente, al reelaborar (en 1971) su definición inicial, Grice especificó tanto el «algo» como el «efecto» intentados por el hablante como estados psicológicos (actitudes proposicionales) del tipo «creer que p», «tener la intención de hacer *p*», etc. (simbolizados genéricamente por $_{\text{PSI}}[p]$). Además, distinguió entre proferencias *exhibitivas*

intencional» (por ejemplo, Edipo que se casa con su madre), según Searle lo que hacemos corresponde a otra acción intencional (casarse con Yocasta). Véase Dascal y Gruengard (1981) para una elaboración de esta idea.

30. Eso significa trasladar el problema de la acción al problema general de la Intencionalidad (con «I» mayúscula), es decir, al problema de la relación entre representaciones y sus objetos. Searle (1992) cree que la mente posee una capacidad «natural» para tener estados Intencionales, lo que de hecho equivale a rehusar a la necesidad de resolver el problema ontológico anteriormente mencionado. Para un análisis reciente de las dificultades que esta posición plantea, véase Horowitz (1994).

(donde el hablante simplemente intenta que el oyente conozca su actitud proposicional) y *protrépticas* (donde, además, el hablante intenta inducir en el oyente una actitud proposicional correspondiente). La definición revisada dice:

> Al proferir *x* H intentó que $_{\text{PSI}}(p) =_{\text{df.}} (A)$, es decir, H enunció *x* teniendo la intención de que, a través del reconocimiento de esa intención, (*i*) A piense que H PSI que p; y [solamente en algunos casos, dependiendo del PSI][31] (*ii*) A, a través de la satisfacción de (*i*), él mismo PSI que p) (Grice, 1989, 123).

Aun en esta forma más elaborada, esta definición tiene varias deficiencias, que han llevado a reelaboraciones adicionales.

Un primer problema, esencial para el empleo de esta definición en la pragmática, es que Grice no nos dice nada sobre *cómo* se procesa el reconocimiento de la intención. Schiffer (1988, 13) ha *empezado* a enfrentar ese problema detallando más el conjunto de intenciones del hablante, que incluye para él las intenciones siguientes:

1) *x* tiene alguna característica *f*;

2) que A reconozca que *x* tiene *f*;

3) que A infiera, por lo menos en parte del hecho de que *x* es *f*, que H enunció *x* con la intención (4);

4) que la proferencia de *x* por H produzca en A una cierta reacción *r*;

5) que el reconocimiento por A de la intención (4) de H actúe como (parte de la) razón de A para su reacción *r*.

La característica *f* relevante de una proferencia de «Il pleut» puede ser, por ejemplo, la de que se trata de una oración en francés que significa «Está lloviendo». O sea, en este caso por lo menos parte del reconocimiento de una intención pasa por la identificación de propiedades sintácticas y semánticas de *x*[32]. Pero, como ya sabemos, eso no es suficiente para determinar el significado del hablante, pues esto exige siempre información contextual adicional. La tarea central de la pragmática es justamente la de explicar los detalles de los mecanismos de reconocimiento de la intención comunicativa y de la inferencia que realiza el oyente (cf. secciones 2 y 3). El mérito de la definición de Grice, a este respecto, es que crea un espacio para esa complementación pragmática.

31. Se trata de los casos de proferencias *protrépticas*.

32. En los casos en que hablante y oyente no comparten un lenguaje, o cuando la «proferencia» consiste en un gesto no convencionalizado, *x* no tiene propiedades semánticas o sintácticas reconocibles por el oyente. En estos casos, la posibilidad de la comunicación dependerá de características *f* de algún otro tipo.

Un segundo problema es que ese conjunto complejo de intenciones no es aún suficiente para superar ciertos contraejemplos (debidos a Searle y a Strawson) en los cuales hay alguna forma de engaño o de intención comunicativa más compleja. Supongamos, por ejemplo, que H desea que A salga de la sala y para eso se pone a cantar desentonadamente, pero lo hace con la intención de que A no solamente salga, sino también de manifestar su desprecio por él. En este caso, *a*) H intenta que A *piense* que H intenta que A salga debido al canto desagradable, pero también, *b*) H intenta que la verdadera razón para que A salga sea el hecho que H así lo desea, y no la molestia que le causa el canto. Si A no reconoce (*b*) y sale debido a (*a*), la intención *comunicativa* de H no se realiza plenamente, aunque las condiciones del *definiens* de Grice sean satisfechas cuando A reconoce solamente (*a*). Para evitar contraejemplos como éste, hay que agregar al *defininens* más intenciones, que tienen por contenido el reconocimiento de intenciones anteriores (Schiffer, 1988, 19):

6) que A reconozca la intención (3) de S;
7) que A reconozca la intención (5) de S.

Pero los contraejemplos se pueden complicar tanto cuanto uno quiera, así que parecería que la definición de Grice entra fácilmente en una regresión infinita. Schiffer propone solucionar este problema por medio de una noción recursiva de «conocimiento mutuo» hablante-oyente, mientras que Grice (1989, 93-105) argumenta que contraejemplos más complejos son difíciles de crear y que, de cualquier manera, el tipo de regresión infinita que exigirían no involucra circularidad y que por eso no es perjudicial.

Los contraejemplos recién mencionados y la revisión de la teoría a la que llevan son importantes para la pragmática. En un cierto sentido, la violación deliberada de una máxima conversacional con el fin de comunicar una implicatura es análoga a los casos de engaño o de intención compleja típicos de esos contraejemplos. La intención del hablante H incluye, entre otras cosas, que el oyente A: *a*) reconozca que H obedece al PC; *b*) reconozca que H intenta que A piense que H ha violado una o más máximas; *c*) infiera, basándose en (*a*) y (*b*), que H intenta que A busque una interpretación alternativa para la proferencia de H; etc. Dicho de otra forma, también aquí podemos ver que la definición (revisada) de Grice contiene la estructura apropiada para su aplicación a la pragmática[33].

33. La teoría de la acción de Searle contiene otros elementos útiles para la pragmática. Por ejemplo, la distinción entre intención generalizada, intención previa e intención-en-acción, que parece corresponder a los tres niveles del contexto necesarios para la interpretación pragmática (cf. sección 4).

Mientras que los dos problemas mencionados hasta ahora son, por así decir, de naturaleza técnica, se han levantado también objeciones de principio contra teorías como la de Grice. Una de esas objeciones consiste en poner en duda la utilidad de cualquier teoría cuyas «leyes» correspondan de hecho a lo que nos enseña la «psicología popular» (*folk psychology*) y que empleen en realidad los mismos conceptos de esa psicología. En una psicología «científica», dirían estos críticos, no hay lugar para conceptos como «intención», y nuestra vida mental y comportamiento comunicativo tienen que ser descritos y explicados en términos de regularidades más profundas. Para estos críticos, las definiciones de Grice pueden ser bellos ejemplos de análisis conceptual filosófico, pero no son explicaciones de un conjunto de fenómenos reales. Objeciones como ésta se insertan en el marco de un conflicto prolongado en filosofía de la mente, del cual la conocida batalla entre Fodor (y sus seguidores) y Stich, Churchland y otros es sólo el episodio más reciente. Para no juzgar superficialmente los argumentos de una y otra, prefiero no expresar aquí mi opinión sobre la objeción en cuestión.

Otro tipo de críticas proviene de los insatisfechos principalmente con el carácter individual y subjetivo de la caracterización griceana de la acción comunicativa, según la cual el proceso tiene origen en la formulación de una intención compleja en la mente del hablante y termina con un efecto apropiado en la mente del oyente. Algunos antropólogos, por ejemplo, han señalado la existencia de rituales en los cuales el hablante ni siquiera entiende lo que dice y por lo tanto no puede tener la intención de que el oyente llegue a un cierto estado psicológico en función del reconocimiento de lo que intentó decir el hablante. Según ellos, eso muestra que la intención no es un componente necesario de *todo* acto lingüístico, cuya naturaleza tiene que ser explicada más bien en términos de la situación social en que se encuentran hablante y oyente. Nuyts (1994), que ha examinado este tipo de críticas, las rechaza por excesivas, señalando que también en los actos lingüísticos ritualizados hay intenciones comunicativas, tanto «genéricas» (por ejemplo, la intención de ejecutar el ritual como parte de la vida social de la comunidad), como «situacionales» (por ejemplo, la intención de ejecutarlo correctamente en la ocasion dada) y «comunicativas» (por ejemplo, la intención de pronunciar correctamente los versos adivinatorios para que el «cliente» pueda sacar las conclusiones que le parecen apropiadas, aunque el hablante no pueda ni tenga la intención de especificarlas de antemano). Nuyts, sin embargo, acepta aquella parte de la crítica que afirma la *insuficiencia* de las intenciones para dar cuenta de la determinación de los actos verbales, resaltando la

importancia de otros factores, como las convenciones y la estructura de las relaciones sociales. Según el, estos factores tienen el mismo peso que las intenciones y no están necesariamente *subordinados* a ellas.

A mi entender, la importancia de esos aspectos sociales de la comunicación es indudable. Sin embargo, sería un error —comparable al de *remplazar* el modelo pragmático por el causal (cf. sección 1.4)— proponer una teoría de la comunicación basada exclusivamente en ellos. Asimismo, la insuficiencia de las intenciones *individuales* para explicar la comunicación no implica que haya que descartarlas enteramente. No hay duda de que algunas de las intenciones que rigen los procesos comunicativos (y no sólo rituales) son *colectivas* y no individuales: por ejemplo, en una reunión de un directorio los participantes tienen colectivamente la intención de tomar ciertas decisiones, y sus contribuciones comunicativas se subordinan (por lo menos en parte) a esa intención colectiva. La noción de intención colectiva, además, no se obtiene fácilmente en términos de una reducción a intenciónes individuales (cf. Dascal e Idan, 1989; Searle, 1990).

Pero ni esta última crítica ni (la mayor parte de) las anteriores constituyen golpes mortales a la tesis de que la intención comunicativa es una de las piezas fundamentales de toda explicación satisfactoria de la comunicación. Lo que indican, más bien, es la necesidad de desarrollar esa noción (por ejemplo, agregándole diversos niveles y tipos de intenciones individuales y colectivas) y, sobre todo, acoplarla con una teoría pragmática en que los factores sociales pertinentes ocupen su lugar apropiado entre los elementos del contexto. El «programa de investigación» intencionalista así concebido sigue siendo robusto y fecundo[34] y ofrece una base teórica sólida para el desarrollo de la pragmática.

5. SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA: ¿REDUCCIONISMO?

A lo largo de este texto, he defendido la tesis antirreduccionista de la *complementaridad* entre semántica y pragmática. He señalado las relaciones íntimas entre ellas, pero también su independencia. Quisiera concluir apoyando esta posición con un breve examen crítico de la posición contraria: aquella que pretende reducir la semántica a la pragmática[35].

34. Para desarrollos y aplicaciones recientes de este programa, véase Cohen *et al.* (1990), Clark (1992), Pereira y Grosz (1994).

35. La reducción inversa, de la pragmática a la semántica, ha sido intentada, entre otros, por el ya mencionado Montague (1974). El resultado de este y otros intentos

El segundo Wittgenstein y algunos de los practicantes de la llamada «filosofía del lenguaje corriente», parecen ilustrar un reduccionismo de ese tipo. Según ellos, el significado de una expresión se reduce a sus *condiciones de uso* (en un determinado «juego de lenguaje»). Tomada rigurosamente, esta tesis implica que *toda* condición de uso es *ipso facto* un componente del significado y viceversa. Pero el fracaso de esta tesis —por ejemplo, en el análisis de conceptos filosóficamente centrales como «voluntario» o «bueno»— ha sido ampliamente demostrado (cf. Grice, 1989, 1-21; Dascal, 1994). Del hecho de que quien afirma «Esta película es buena» está, por lo general, *recomendando* la película a su interlocutor, no se puede concluir que el *significado* de «x es bueno» es «Yo te recomiendo x», pues al proferir oraciones complejas que contienen «x es bueno» (por ejemplo, «Si esta película es buena, me trago mi sombrero») no se ejecuta el acto de recomendar. Es cierto que estos filósofos han contribuido a la pragmática con análisis conceptuales valiosos —y en eso estoy de acuerdo con Camps (1976) cuando incluye a Wittgenstein en el panteón de los héroes de la pragmática—, pero su afán reduccionista no les ha permitido distinguir los diferentes elementos que interactúan en la determinación de lo que transmite una proferencia, sin lo cual ni la teoría semántica ni la pragmática pueden ser desarrolladas de forma satisfactoria.

Uno podría pensar que también el programa de Grice reduce finalmente la semántica a la pragmática, al subrayar la prioridad del significado del hablante. En efecto, ese programa, que Schiffer ha denominado «Intention-based Semantics» (IBS), tiene una orientación reduccionista. Si se llevara a cabo, reduciría las nociones (semánticas) de significado de la oración y de la proferencia a la noción (pragmática) de significado del hablante. Pero esta orientación está en conflicto con la crítica de Grice a la reducción del significado a condiciones de uso. Asimismo, está en conflicto con su motivación principal para proponer su teoría pragmática: el deseo de no «contaminar» la lógica y la semántica con factores de naturaleza pragmática. Si es a la pragmática y no a la semántica ni a la lógica a la que le incumbe explicar la asimetría entre «Ellos se casaron y tuvieron muchos hijos» y «Ellos tuvieron muchos hijos y se casaron», entonces no es necesario modificar la lógica o la semántica del conector «y», que puede seguir siendo simétrica.

La solución del aparente conflicto entre las dos posiciones de Grice reside, a mi entender, en una distinción cuidadosa, ya aludida anteriormente, entre una perspectiva diacrónica (o de *fundamentación*) y una

semejantes ha sido siempre un reciclaje muy parcial y, por lo tanto, insuficiente, del contenido del basurero pragmático.

perspectiva sincrónica (o de *funcionamiento*). La primera trata de explicar lo «posterior» (diacrónica o lógicamente) en términos de lo «anterior». Es bajo esta perspectiva que IBS «reduce» lo semántico a lo pragmático: la noción de significado del hablante es entendida como lógica (y diacrónicamente) básica, y las demás como derivables de ella. Pero bajo la segunda perspectiva, una vez «cristalizados» o «derivados» los significados semánticos, pasan a ser empleados en la comunicación, y sus propiedades semánticas y sintácticas adquieren una función central tanto en la formulación como en la interpretación de las intenciones comunicativas. Bajo esta perspectiva, el significado del hablante toma en cuenta la existencia de esos significados cristalizados y hace uso de ellos, dependiendo por lo tanto de ellos para su funcionamiento.

Ahora bien, a la teoría pragmática, concebida como teoría del *funcionamiento* de la comunicación, no le tiene que interesar (en principio) de dónde provengan (o cómo se fundamenten) los significados semánticos. Por esa razón, la pragmática de estilo griceano no tiene necesariamente que estar comprometida con el programa IBS, y es perfectamente compatible con otras formas de fundamentacion de la semántica.

La distinción entre las dos perspectivas tiene otras ventajas. Una es que permite resolver la objeción, dirigida contra IBS, que afirma que las intenciones (y demás actitudes proposicionales) dependen del lenguaje. La solución consiste en admitir que, efectivamente, intenciones complejas, como la de ingerir una copa de chianti toscano de la cosecha de 1927, sólo son posibles gracias a la existencia de medios de formulación y diferenciación lingüísticos; un perro, por más inteligente que sea, no puede tener tal intención. Por esa razón, tales intenciones no existían «inicialmente», cuando la humanidad no disponía de lenguaje. Sin embargo, los medios lingüísticos en cuestión necesarios para tener intenciones complejas, que no existían *ab initio*, evolucionaron poco a poco a partir de intenciones más sencillas —esas sí, independientes de la existencia del lenguaje—; y «hoy día» permiten que deseemos aquel chianti especial. Otra aplicación de la misma distinción es que permite reconocer que, aunque la función primordial del lenguaje fue la comunicación, puede tener «hoy día» otros usos, no menos importantes —por ejemplo aquellos que propongo estudiar bajo la rúbrica de la *psicopragmática*—, gobernados por principios propios, distintos de los de la *sociopragmática*. En realidad, es razonable suponer que el surgimiento de un instrumento tan potente como el lenguaje haya cambiado las condiciones de la existencia humana de forma radical —de la misma forma que el surgimiento de las primeras moléculas

orgánicas a partir de la «sopa primordial», con la consecuente liberación de oxígeno, ha alterado radicalmente el medio ambiente—. Aunque *ab initio* era ciertamente falso que el lenguaje fuera «la casa del ser», quizás hoy día tiene razón Heidegger al hacer esa afirmación *ontopragmática*[36].

BIBLIOGRAFÍA

Anscombre, J-C. y O. Ducrot (1983), *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, Bruxelles.
Armengaud, F. (1985), *La Pragmatique*, PUF, Paris.
Austin, J. L. (1962), *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford (trad. esp. de G. Carrió y E. Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires, 1971).
Austin, J. L. (1970), «Performative utterances», en J. L. Austin, *Philosophical Papers,* Oxford University Press, Oxford, pp. 233-252 (trad. esp. de A. García Suárez, Madrid, Revista de Occidente, 1975).
Bar-Hillel, Y. (1954), «Indexical expressions»: *Mind* 63, pp. 359-379.
Bar-Hillel, Y. (1963), «Can indexial sentences stand in logical relations?»: *Philosophical Studies* 14, pp. 87-90.
Bar-Hillel, Y. (1971), «Out of the pragmatic wastebasket»: *Linguistic Inquiry* 2, pp. 401-407.
Benveniste, E. (1966), *Problemes de Linguistique Generale*, Gallimard, Paris.
Bickhard, M. H. y R. L. Campbell (1992), «Some foundational questions concerning language studies»: *Journal of Pragmatics* 17, pp. 401-433.
Binkley, R., R. Bronaugh y A. Marras (eds.) (1971), *Agent, Action, and Reason*, Blackwell, Oxford.
Bloomfield, L. (1938), «Linguistic Aspects of Science», en Neurath *et al.* (1955), pp. 215-277.
Bloomfield, L. (1982), «O significado», en M. Dascal (ed.), *Fundamentos Metodologicos da Lingüística,* vol. 2: *Semántica*, SP, Campinas, pp. 29-41 [trad. de un capítulo de su libro *Language*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1933].
Bustos, E. (1986), *Pragmática del Español*, UNED, Madrid.
Camps, V. (1976), *Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analitica*, Península, Barcelona.
Carnap, R. (1938), «Foundations of Logic and Mathematics» en Neurath *et al.* (1955), pp. 139-213 (trad. esp. —por la cual se cita—, de M. de Mora Charles, revisión y notas de J. Mascareño y J. Betancor, Madrid, 1975).
Carnap, R. (1942), *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, Cambridge MA.
Chomsky, N. (1975), *Reflections on Language*, Pantheon Books, New York (trad. esp. de J. Argente, Ariel, Barcelona, 1979).
Clark, H. H. (1992), *Arenas of Language Use*, The University of Chicago Press, Chicago.

36. Véase nota 9.

Cohen, P. R.; J. Morgan y M. E. Pollack (eds.) (1990), *Intentions in Communication*, MIT Press, Cambridge MA.

Dascal, M. (1975), «Signos e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Descartes e Locke»: *Discurso* (Sao Paulo) 6, pp. 133-150.

Dascal, M. (1977), «Conversational relevance»: *Journal of Pragmatics* 1, pp. 309-327.

Dascal, M. (1978), *La Semiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris.

Dascal, M. (1983), *Pragmatics and the Philosophy of Mind*, vol. 1: *Thought in Language*, John Benjamins, Amsterdam.

Dascal, M. (1984), «Towards psychopragmatics»: *Investigaciones Semióticas* (Valencia, Venezuela) 4, pp. 145-159.

Dascal, M. (1986), «Una crítica reciente a la noción de significado literal», *Crítica* (México) 18/53, pp. 33-55.

Dascal, M. (1987a), «Interpretazione hermeneutica e interpretazione pragmática», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 79/4, pp. 94-107.

Dascal, M. (1987b), «Sobre la "realidad psicológica" del significado literal» en L. Valdivia y E. Villanueva (eds.), *Filosofía del Lenguaje, de la Ciencia, de los Derechos Humanos y Problemas de su Enseñanza*, UNAM, México, pp. 31-47.

Dascal, M. (1987), «Language and reasoning, sorting out sociopragmatic and psychopragmatic factors» en J. C. Boudreaux, B. W. Hamill y R. Jernigan (eds.), *The Role of Language in Problem Solving*, vol. 2, Elsevier, Amsterdam, pp. 183-197.

Dascal, M. (1989), «On the roles of context and literal meaning in understanding»: *Cognitive Science* 13/2, pp. 253-257.

Dascal, M. (1990), «La arrogancia de la Razón»: *Isegoría* 2, pp. 75-103.

Dascal, M. (1990), «The controversy about ideas and the ideas about controversy», en F. Gil (ed.), *Controversias Científicas e Filosóficas*, Fragmentos, Lisboa, pp. 61-100.

Dascal, M. (1992), «On the pragmatic structure of conversation», en J. R. Searle *et al.*, *(On) Searle on Conversation*, comp. e intr. H. Parret y J. Verschueren, John Benjamins, Amsterdam, pp. 35-56.

Dascal, M. (1992), «Models of Interpretation», en M. Stamenov (ed.), *Current Advances in Semantic Theory*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 109-127.

Dascal, M. (1992), «Pragmatics and foundationalism»: *Journal of Pragmatics* 17, pp. 455-460.

Dascal, M. (1992), «Why does language matter to artificial intelligence?», *Minds and Machines* 2/2, pp. 145-174.

Dascal, M. (1994), «Speech act theory and Gricean pragmátics», en S. L. Tsohatzidis (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Lingüistic Perspectives*, Routledge, London, pp. 323-334.

Dascal, M. y J. Borges Neto (1991), «Do que trata a linguística afinal?»: *Histoire, Epistemologie, Langage* 13/1, pp. 15-50.

Dascal, M. y O. Gruengard (1981), «Unintentional action and non-action»: *Manuscrito* 4/2, pp. 103-113.

Dascal, M. y A. Idan (1989), «From individual to collective action», en F. Vandamme and R. Pinxten (eds.), *The Philosophy of Leo Apostel. Descriptive and Critical Essays*, Communication and Cognition, Ghent, pp. 133-148.

Dascal, M. y T. Katriel (1977), «Between semantics and pragmátics, the two types of "but" - Hebrew "aval" and "ela"»: *Theoretical Linguistics* 4, pp. 143-172.
Dascal, M. y T. Katriel (1979), «Digressions, a study in conversational coherence, *PTL*»: *Poetics and Theory of Literature* 4, pp. 203-232.
Dascal, M. y E. Weizman (1987), «Contextual exploitation of interpretation clues in text understanding, an integrated model», en J. Verschueren and M. Bertucelli-Papi (eds.), *The Pragmatic Perspective*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 31-46.
Dascal, M. y J. Wróblewski (1988), «Transparency and doubt, understanding and interpretation in pragmátics and in law»: *Theoria* (Segunda Época) IV/11, pp. 427-450.
Dascal, M. y J. Wróblewski (1991), «The rational law-maker and the pragmatics of legal interpretation»: *Journal of Pragmatics* 15, pp. 421-444.
Davidson, D. (1971), «Agency», en Binkley *et al.*, (1971), pp. 3-25.
Ducrot, O. (1979), «Les lois de discours»: *Langue Francaise* 42, pp. 21-33.
Ducrot, O. (³1991), *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris.
Frege, G. (1967), «The thought, a logical inquiry», en P. F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic,* Oxford University Press, Oxford, pp. 17-38.
Gazdar, G. (1979), *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*, Academic Press, New York.
Givón, T. (1989), *Mind, Code and Context*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale NJ.
Green, G. M. (1989), *Pragmatics and Natural Language Understanding*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale NJ.
Grice, H. P. (1989), *Studies in the Ways of Words*, Harvard University Press, Cambridge MA (el ensayo de 1957, «Meaning», incluido en esta recopilación fue traducido al español por A. Menassé y publicado en *Cuadernos de Crítica* 1, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1977).
Habermas, J. (1987), «Philosophy as stand-in and interpreter», en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy*, MIT Press, Cambridge MA, pp. 296-3145.
Hacking, I. (1975), *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
Hanson, N. R. (1965), *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
Hobbs, J. R.; M. E. Stickel, D. E. Appelt y P. Martin (1993), «Interpretation as abduction»: *Artificial Intelligence* pp. 69-142 (reimpresion en Pereira y Grosz [1994]).
Horowitz, A. (1994), «Searle's mind, Physical, irreducible, subjective and non-computational»: *Pragmatics & Cognition* 2, pp. 207-220.
Katriel, T. y Dascal, M. (1984), «What do indicating devices indicate?», *Philosophy and Rhetoric* 17, pp. 1-15.
Katriel, T. y M. Dascal (1989), «Speaker's commitment and involvement», en Y. Tobin (ed.), *From Sign to Text: A Semiotic View of Communication*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 275-295.
Katz, A. N.; A. Paivio, M. Marschark y J. M. Clark (1988), «Norms for 204

literary and 260 nonliterary metaphors on 10 psychological dimensions»: *Metaphor and Symbolic Activity* 3, pp. 191-214.

Land, S. K. (1974), *From Signs to Propositions: The Concept of Form in Eighteenth-Century Semantic Theory*, Longman, London.

Levinson, S. C. (1983), *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mey, J. (1994), *Pragmatics*, Blackwell, Oxford.

Montague, R. (1974), *Formal Philosophy*, Yale University Press, New Haven.

Morris, C. W. (1938), *Foundations of the Theory of Signs*, en Neurath *et al.* (1955), pp. 77-137.

Neurath, O.; R. Carnap y C. W. Morris (1955), *International Encyclopedia of Unified Science* 1 (combined edition), Chicago, The University of Chicago Press.

Nolan, R. (1994), *Cognitive Practices: Human Language & Human Knowledge*, Blackwell, Oxford.

Nuyts, J. (1994), «The intentional and the socio-cultural in language use»: *Pragmatics & Cognition* 2, pp. 237-268.

Parsons, T. y E. A. Shils (eds.) (1962), *Toward a General Theory of Action*, Harper & Row, New York.

Pereira, F. C. N. y B. J. Grosz (1994), *Natural Language Processing* (volumen especial de *Artificial Intelligence*), MIT Press, Cambridge MA.

Rolf, E. (1989), «How to generate Grice's theory of conversation»: *Manuscrito* (Campinas) 12/1, pp. 55-69.

Sayward, C. (1974), «The received distinction between pragmatics, semantics, and syntax»: *Foundations of Language* 11, pp. 97-104.

Schiffer, S. ([2]1988), *Meaning*, Clarendon Press, Oxford.

Schonauer, K. (1986), *Signal-Symbol-Symptom: Alte und neue Aspecte der medizinischen Semiotik*, Westfalischen Wilhelms Universität, Munster.

Searle, J. R. (1969), *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.

Searle, J. R. (1979), *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.

Searle, J. R. (1981), «The intentionality of intention and action»: *Manuscrito* (Campinas) 4/2, pp. 77-101.

Searle, J. R. (1983), *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Searle, J. R. (1990), «Collective intentions and actions», en Cohen *et al.* (1990), pp. 401-415.

Searle, J. R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge MA.

Sperber, D. y D. Wilson (1986), *Relevance: Communication and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Strawson, P. F. (1964), «Intention and convention in speech acts»: *Philosophical Review* 73, pp. 439-460.

Vanderveken, D. (1985), «What is an illocutionary force?», en M. Dascal (ed.), *Dialogue: An Interdisciplinary Approach*, J. Benjamins, Amsterdam, pp. 181-204.

Vanderveken, D. (1990), *Meaning and Speech Acts* I, Cambridge University Press, Cambridge.

Vanderveken, D. (1991), *Meaning and Speech Acts* II, Cambridge University Press, Cambridge.

Weizman, E. y M. Dascal (1991), «On clues and cues, strategies of text understanding»: *Journal of Literary Semantics* 20/1, pp. 18-30.

ACTOS DE HABLA

Eduardo Rabossi

0. INTRODUCCIÓN

Pocas teorías filosóficas tienen una fecha de nacimiento y una paternidad tan nítidas como la doctrina de los actos de habla.

En 1939 John Langshaw Austin advirtió que ciertas partículas y expresiones lingüísticas poseían un funcionamiento que no encuadraba en el modelo tradicional del lenguaje (enunciados declarativos + referencia + dimensión verdad/falsedad). No eran, por cierto, simples «anomalías». Según Austin, el tema exigía una concepción más sutil de los usos del lenguaje y un marco teórico más abarcador que el tradicional. Austin comenzó por exponer sus ideas en las clases que impartía en Oxford, las presentó de manera colateral en un par de trabajos y, finalmente, las desarrolló en un ciclo de doce conferencias que pronunció en la Universidad de Harvard, en 1955. *How to Do Things with Words* (Austin, 1962a) contiene el texto de esas conferencias.

Pocas teorías filosóficas del lenguaje han tenido una suerte tan contradictoria como la doctrina de los actos de habla.

Las conferencias de Harvard muestran a un Austin atípico. Su meta no es la acostumbrada: formular distinciones sutiles y esclarecedoras acerca de la significación de ciertas palabras y giros lingüísticos corrientes, sin asumir compromisos teóricos explícitos. En Harvard, su objetivo es otro. El propósito es elaborar un marco teórico general para la *acción lingüística* y fundar, de tal manera, una *concepción novedosa del significado*. Es el paso indispensable para construir la anhelada «ciencia del lenguaje». Su planteo tiene un tono provisional. Austin es consciente de que es necesario perfeccionar su propuesta y quizá sustituir algunos de los conceptos que le sirven de base. Las conferencias se cierran con una referencia al «indeseable» carácter programático. La-

mentablemente, Austin nunca llegó a superarlo. Su temprana muerte impidió que el proyecto pudiera alcanzar un nivel adecuado de elaboración.

La suerte que signó el planteo original de la doctrina de los actos de habla contrasta con su rápida y extensa celebridad. La publicación póstuma de *How to Do Things with Words* generó encendidas polémicas y su carácter incipiente alentó replanteos y reformulaciones. Una filosofía del lenguaje no es completa, hoy día, si no da cuenta (aunque no sea más que para excluirla) de la dimensión del significado identificada por Austin. Y los conceptos que elaboró son instrumentos habituales de los filósofos del lenguaje. Pero la influencia es más amplia aun. Se ha señalado (Levinson, 1983) que la doctrina de los actos de habla tiene importancia para la psicología (en las teorías acerca de la adquisición del lenguaje), para la antropología (en la descripción y explicación de las prácticas rituales), para la crítica literaria (en el análisis de textos y la elucidación de los géneros literarios) y para la lingüística (en relación con problemas sintácticos, semánticos y de aprendizaje del lenguaje). Es, además, un capítulo ineludible de la pragmática lingüística. Pocas teorías filosóficas pueden jactarse de aplicaciones tan variadas e importantes.

La asimetría entre el comienzo dramático y el éxito posterior de la doctrina, no es meramente anecdótica. La versión de Austin, inicial y exploratoria, se funda en una intuición básica: la dimensión ilocucionaria es *distinta* de la dimensión semántica del significado. Esa intuición no ha logrado plasmarse en un marco teórico que goce de una aceptación generalizada. Para muchos filósofos del lenguaje ése es un resultado previsible: la intuición austiniana es interesante aunque teóricamente intratable. Sin embargo, hay razones para seguir confiando en ella. No es casual que los intentos de *reducir* la dimensión ilocucionaria a la dimensión semántica fracasen. Y si bien ese fracaso no prueba la corrección de la intuición austiniana, muestra por vía negativa su «derecho» a seguir siendo considerada una intuición viable. El problema filosófico sigue, pues, en pie. La celebridad de la doctrina de Austin en contextos filosóficos y no filosóficos agrega un elemento adicional de apoyo a esa evaluación positiva[1].

En las páginas que siguen describiré el contexto filosófico en el que se inserta la doctrina de Austin y su teoría de los realizativos (sección 1), presentaré la matriz teórica de la doctrina de los actos de habla (sección 2) y recapitularé algunas de las críticas que merece (sección 3). Describiré luego algunas reformulaciones de la doctrina

1. La obra de Austin comprende Austin, 1961; 1962a y 1962b. Fann, 1969 y Berlin *et al.*, 1973, compilan trabajos sobre su vida, su metodología filosófica y su obra. Para una introducción a esos temas, ver Carrio y Rabossi, 1971.

(sección 4), comentaré suscintamente la llamada «hipótesis realizativa» (sección 5) y expondré algunas de las dimensiones de la realizatividad (seccion 6).

1. LA CRITICA AL «DESCRIPTIVISMO»

El punto de partida de la doctrina de Austin es crítico, como corresponde a una teoría filosófica que se precie de tal. El objeto de la crítica es la obsesión de los filósofos por el carácter «descriptivo» de las enunciaciones y, consiguientemente, por su dimensión veritativa. No está en duda, por cierto, la relevancia teórica de ese carácter y de esa dimensión. La crítica pretende poner de relieve que esa obsesión trae como consecuencia negar interés filosófico a otras funciones lingüísticas e impedir la exploración de aspectos del significado que pueden resultar relevantes incluso para explicar la función descriptiva y la dimensión veritativa.

Austin no explicita los antecedentes históricos del «descriptivismo», pero lo cierto es que se puede detectar en el comienzo mismo de la reflexión filosófica acerca del lenguaje. Aristóteles es, involuntariamente, su punto de partida.

No escapa a Aristóteles que hay pensamientos verdaderos o falsos, pensamientos que no involucran verdad o falsedad, y que lo mismo ocurre en el lenguaje (*Peri Hermeneias*, 16a 10). Consiguientemente, Aristóteles señala que no toda oración es una proposición (oración apofántica): sólo son tales las que portan verdad o falsedad. Y como ejemplo de oraciones que no son proposiciones da el caso de una súplica (a Dios). Pero, *a los fines de su investigación*, Aristóteles descarta todos los tipos de oraciones que no sean proposiciones. Esos tipos pertenecen a la retórica o a la poética (*Peri Hemeneias*, 17a 5).

Pocas veces una estrategia teórica ha sido tan influyente en el campo de la lógica, la filosofía del lenguaje y la filosofía en general. Aristóteles, 1) divide la clase de las oraciones en dos sub-clases: las que portan verdad/falsedad y las que carecen de tal dimensión; 2) establece una división de trabajo disciplinario respecto de unas y otras (las primeras corresponden a la lógica, las segundas a la retórica o a la poética), y 3) respecto de las proposiciones, «congela» la forma y el contexto: postula que tienen la forma «S es P», que son casos de oraciones usadas típicamente en función informativa, que describen estados de cosas y que, por ende, son susceptibles de ser declaradas verdaderas o falsas.

Cabe destacar que Aristóteles se preocupó por sistematizar los tipos de oraciones no apofánticas. Distinguió la súplica del mandato, la

pregunta de la respuesta, la narración de la amenaza (cf., por ejemplo, *Poetica,* 1456b 9). Pero cuando esas funciones se asociaron, posteriormente, a determinados tipos de estructuras gramaticales, el tema fue ubicado en el campo de los «modos gramaticales». Las oraciones no apofánticas pasaron entonces a ser una materia propia de los gramáticos.

No está en discusión, desde luego, la legitimidad de identificar un tipo de oración y de función lingüísticas «para los fines de la investigación». Lo cuestionable es que la reflexión filosófica sobre el lenguaje se centre exclusivamente en las enunciaciones que «describen» algún estado de cosas o «enuncian» algún hecho con verdad o falsedad; que excluya de manera sistemática el interés filosófico por otro u otros tipos y que los relegue al limbo de la gramática. Adviértase que las consecuencias de la estrategia aristotélica perviven, por ejemplo, en la manera corriente de trazar la distinción entre la semántica y la pragmática, y en la tendencia a visualizar la doctrina de los actos de habla como una investigación psicológica o sociológica acerca del lenguaje.

Espero que esta digresión permita precisar la crítica de la que parte Austin. Su blanco es la presuposición (filosófica) de que las únicas expresiones que tienen pertinencia (filosófica) son las que dan cuenta de hechos o «describen» situaciones con verdad o falsedad y que, en consecuencia, la función «descriptiva» es la única función lingüística (filosóficamente) interesante. Su tesis es que se debe romper con la regimentación tradicional, porque existen tipos de enunciaciones peculiares, palabras de significado «desconcertante» y expresiones «disfrazadas» de enunciados, que no encuadran en ella. Austin sostiene, dialécticamente, que quienes se niegan a reconocerlo cometen una falacia: la «falacia descriptiva»[2].

Según Austin, ese estado de cosas comenzó a cambiar gracias a la influencia de dos movimientos. El «movimiento de los usos del lenguaje» llamó la atención sobre la pluralidad de situaciones en las que un mismo modo gramatical puede tener usos distintos. A su vez, los positivistas lógicos elevaron la función descriptiva y la dimensión verdad/falsedad (más la condición de verificabilidad) al rango de criterios últimos para distinguir las expresiones con sentido de las carentes de sentido. Al hacerlo, ayudaron a mostrar cómo expresiones gramaticalmente correctas que carecen de contenido informativo pueden cumplir, sin embargo, otras funciones lingüísticas.

El punto de partida de Austin puede plantearse, entonces, en los siguientes términos. Considérese

2. Sobre el mecanismo de la falacia y el carácter retórico de la acusación, véase Rabossi, 1975.

1) El libro está sobre la mesa,
2) El Absoluto es sublime, y
3) Te prometo que dejaré de fumar.

Las tres son oraciones declarativas gramaticalmente impecables. (1) describe un estado de cosas y es susceptible de ser declarada verdadera o falsa. (2) no parece describir nada, no es susceptible de verdad o falsedad y carece de sentido (al menos según los criterios positivistas lógicos). ¿Qué decir de (3)? No describe nada, no es ni verdadera ni falsa pero, obviamente, no es un sinsentido. ¿Cómo explicar su funcionamiento?

La respuesta de Austin es que (3) es una *expresión realizativa* (o, simplemente, un *realizativo*): proferirla en circunstancias adecuadas es realizar una acción (la acción de prometer), que es distinta de la acción de proferir la oración. La realización efectiva de la acción (de prometer) depende de que la proferencia sea feliz. Para ello tiene que satisfacer ciertas *condiciones de felicidad:* tiene que haber un procedimiento convencional, las personas tienen que ser las adecuadas, el procedimiento debe observase correcta y completamente, los participantes tienen que tener los sentimientos pertinentes y comportarse de la maneras requerida, y el interlocutor tiene que comprender qué intenta hacer el hablante al decir lo que dice. El problema que surge de inmediato es el de los criterios que permiten identificar las expresiones realizativas de las que no lo son. Desde un punto de vista gramatical los realizativos son expresiones en primera persona del singular, modo indicativo, voz activa. La forma canónica de un realizativo *explícito* es

4) Yo (con esto [*hereby*]) (verbo realizativo) a ti (que) S.

Pero hay realizativos *implícitos* (*primarios*, *primitivos*), por ejemplo,

5) Dejaré de fumar,

que son imprecisos en cuanto a la acción que se lleva a cabo —(5) puede ser una predicción, una expresión de deseo, una promesa, una apuesta, etc.—. Pero, como todo realizativo implícito puede expresarse bajo la forma de un realizativo explícito, una lista exhaustiva de los verbos realizativos podría llegar a brindar los criterios adecuados de identificación. Sin embargo, esta estrategia choca con dificultades serias.

Téngase presente que Austin opone drásticamente las expresiones realizativas a las *expresiones constatativas*, como por ejemplo (1). Pero el intento de fundamentar esa partición de las expresiones e identificar con nitidez la clase de los realizativos, es infructuoso. Austin «descu-

bre», *a*) que los criterios gramaticales no son suficientes; *b*) que otro tipo de criterios tampoco es suficiente; *c*) que los realizativos están conectados con «la descripción de hechos» a través de las relaciones de implicación y de presuposición; *d*) que los constatativos están asociados a la proferencia de verbos realizativos: (1) puede verse como el realizativo implícito asociado a

6) Afirmo (enuncio) que el libro está sobre la mesa;

y *e*) que los constatativos deben satisfacer, como los realizativos, condiciones de felicidad: «Todos los hijos de Juan son calvos», por ejemplo, presupone que Juan tiene hijos, y su afirmación, cuando Juan no tiene hijos, produce un tipo de infortunio similar al que puede afectar a cualquier realizativo.

Todo esto conduce al colapso de la distinción realizativo/constatativo y pone en crisis la noción misma de realizativo. Al concluir la conferencia VII Austin sugiere «empezar de nuevo». El resultado de ese nuevo comienzo es la doctrina de los actos de habla. La denominaré «doctrina canónica de los actos de habla» para distinguirla de las elaboraciones posteriores.

2. LA DOCTRINA CANÓNICA DE LOS ACTOS DE HABLA

La matriz teórica de la doctrina canónica puede describirse en los siguientes términos:

a) El *objetivo que se busca alcanzar* consiste en la especificación de los distintos sentidos en que decir algo es hacer algo. A tal efecto se sugieren tres sentidos básicos: *decir* algo es hacer algo, *al decir* algo hacemos algo y *porque decimos* algo hacemos algo. Austin ofrece otras descripciones del objetivo que se persigue. Habla, por ejemplo, de afinar la reflexión sobre las circunstancias que rodean a «proferir una expresión» o de elucidar el sentido de «el uso de una oración», «el uso del lenguaje», o de aclarar cómo están relacionadas entre sí las diversas descripciones posibles de lo que hago (Austin, 1962a, conf. 7 *in fine* y conf. 9). Estas formulaciones son diferentes, pero apuntan a lo mismo, a saber, la especificación de los sentidos en que decir algo es hacer algo.

b) El logro de ese objetivo básico está constreñido por varias *condiciones*. 1) La doctrina tiene como *ámbito* actos de comunicación lingüística. 2) El *objeto de análisis* (el fenómeno real que es objeto de estudio) es el acto lingüístico total en la situación lingüística total (Austin, 1962a, conf. 12). 3) La *unidad de análisis* no es la oración, sino el acto

de proferir una expresión en una determinada situación lingüística. 4) El *tipo general de usos* que se investiga es el de los empleos serios o literales del lenguaje. Se excluyen los usos en los que las condiciones normales de referencia no se den o el efecto perlocucionario no se busque (como el caso de las bromas, las representaciones teatrales, la lectura de poemas, las citas, etc.) (Austin, 1962a, confs. 7 *in fine* y 10).

c) El *resultado que se obtiene*, de acuerdo con los tres sentidos sugeridos en (*a*), es la especificación de los actos que realizamos cuando decimos algo (Austin, 1962a, conf. 9).

El *acto locucionario* corresponde al sentido pleno y normal de «decir», y comprende el *acto fonético* (el acto de emitir ciertos sonidos), el *acto fático* (el acto de emitir ciertas palabras con una construcción gramatical determinada) y el *acto rético* (el acto de usar esas palabras con un cierto sentido y una cierta referencia).

El *acto ilocucionario* corresponde al acto que llevamos a cabo *al* decir algo y que es distinto del acto de decir algo. Para determinar qué acto ilocucionario se lleva a cabo hay que especificar de qué manera se usa la expresión (como una afirmación, una promesa, un apuesta, etc.). La posibilidad de llevar a cabo el acto ilocucionario (la posibilidad de afirmar, prometer, apostar, etc.) descansa en la *fuerza convencional* que le está asociada. La realización del acto requiere, además, que se asegure la aprehensión (*securing uptake*) por parte de la audiencia. Llevar a cabo un acto locucionario importa *eo ipso* llevar a cabo un acto ilocucionario (Austin, 1962a, conf. 8).

El acto *perlocucionario* corresponde al acto que llevamos a cabo *porque* decimos algo, es decir, corresponde a la(s) consecuencia(s) o el (los) efecto(s), buscado(s) o no buscado(s), que tiene lo que decimos sobre los acontecimientos, los pensamientos o las acciones del auditorio. El efecto perlocucionario de un acto de decir algo es de tipo causal.

d) El *tema central de la investigación* es el acto ilocucionario. La relación entre acto ilocucionario y acto locucionario plantea, fundamentalmente, la necesidad de ofrecer criterios para distinguir la fuerza del significado (entendido éste como sentido/referencia) (Austin, 1962a, conf. 12). La relación entre acto ilocucionario y acto perlocucionario plantea, a su vez, la necesidad de distinguir los efectos y las consecuencias de unos y de otros (Austin, 1962a, confs. 9, 10).

e) Las *tesis básicas* son: 1) toda proferencia de una oración tiene un componente de fuerza ilocucionaria que es distinto de su significado, en el sentido de que la fuerza no es absorbida por (en) el significado; 2) la fuerza ilocucionaria de la proferencia de una oración está asociada a condiciones de aptitud (recuérdense las condiciones de felicidad de los realizativos), que son distintas de las condiciones de verdad de la

oración; 3) «enunciar» y «describir» son los nombres de dos actos ilocucionarios que no ocupan ninguna posición de privilegio; 4) la doctrina canónica guarda con la distinción realizativo/constatativo, una relación similar a la que guarda una doctrina general con una doctrina específica; 5) la nómina de las fuerzas ilocucionarias se puede lograr a través del listado y clasificación de los verbos realizativos explícitos.

f) Algunos *temas que merecen una atención específica* son los siguientes: 1) la naturaleza de cada tipo de acto y las relaciones que se dan (que pueden darse) entre ellos; 2) los criterios de identidad para cada tipo de acto; 3) el carácter convencional de los actos ilocucionarios *vs.* el carácter causal de los actos perlocucionarios; 4) las características de los enunciados que describen cada tipo de actos; 5) la elaboración de los criterios para clasificar los verbos realizativos (judicación, ejercicio, compromiso, comportamiento y exposición).

Los temas incluidos en (*a*)-(*f*) son temas básicos de la doctrina canónica. Lo expuesto no pretende reflejar las sutilezas del planteo de Austin tal como se desarrolla en las conferencias 8 a 12[3].

3. ALGUNAS CRÍTICAS A LA DOCTRINA CANÓNICA

La doctrina canónica dirige un ataque a fondo contra el descriptivismo *tout court*. Pero si se admite que una teoría filosófica del lenguaje centrada en el significado semántico es, normalmente, una teoría de tipo descriptivista, el ataque afecta al núcleo mismo de la filosofía tradicional del lenguaje. No es de extrañar, pues, que la publicación de *How to Do Things with Words* generara una intensa polémica que se prolongó durante casi dos décadas. Sería insensato proponerse exponer los detalles de tal discusión. Para los fines de este trabajo es preferible prestar atención a los *tipos* de críticas y de argumentos más importantes.

a) La crítica más general descalifica la tesis de que la fuerza ilocucionaria sea una dimensión del significado distinta de la dimensión del significado asociada a la referencia, el sentido y las condiciones de verdad. El argumento consiste en probar que lo que Austin denomina «fuerza ilocucionaria» es, en realidad, aquel aspecto del significado que es transmitido por el prefijo realizativo explícito (si la oración lo tiene) o que podría ser transmitido por el uso del mismo (si no lo tuviera). No hay una cosa tal como la fuerza ilocucionaria. Sólo hay prefijos realizativos que poseen un significado semántico. En suma, el

3. Furberg (1963) ofrece una visión global de la doctrina canónica en conexión con el resto de la obra de Austin.

«descubrimiento» de Austin es un fiasco. Puede ser explicado partiendo de la noción *standard* de significado y es absorbible en ella (Cohen, 1964).

b) Otro tipo de crítica señala que la distinción entre locuciones e ilocuciones no es completamente general, es decir, no permite distinguir las unas de las otras en *todos* los casos pertinentes. Según Austin, la proferencia de una oración con un cierto significado (acto locucionario) tiene una fuerza particular (acto ilocucionario). Cuando esta tesis se proyecta a los realizativos explícitos es imposible abstraer la fuerza del significado. Con otras palabras, cuando el significado determina de manera unívoca una fuerza particular, no hay dos actos (el locucionario y el ilocucionario), sino dos rótulos para un mismo acto (Searle, 1962a; 1968).

c) Un tercer tipo de crítica apunta a la tesis austiniana de que los realizativos explícitos no son estrictamente enunciados y que, por ende, no son susceptibles de ser evaluados desde el punto de vista de su verdad/falsedad. La crítica sostiene que las peculiaridades exhibidas por los realizativos explícitos son susceptibles de ser explicadas por los rasgos comunes de los enunciados. El argumento adopta versiones distintas. Según una, los realizativos explícitos son oraciones que tienen la peculiaridad de ser verificadas por el propio uso (otros casos: la proferencia de «Estoy hablando» o de «Estoy pensando») (Lemmon, 1962). Según otra, son oraciones en primera persona en modo indicativo, comunes y corrientes (Warnock, 1973). De acuerdo con una tercera versión, son enunciados que expresan una intención y formulan una aserción acerca de la acción que lleva a cabo el hablante (Ardall, 1968).

Los tipos de crítica presentados en *(a)*, (*b*) y (*c*) están relacionados. *Prima facie*, sus efectos son devastadores porque ponen en crisis tres puntos centrales de la doctrina canónica: la tesis de que la fuerza ilocucionaria es distinta del significado semántico, la distinción entre actos locucionarios y actos ilocucionarios y el carácter peculiar de las proferencias realizativas *vis-à-vis* la dimensión verdad/falsedad[4].

d) Otro tipo de crítica apunta al carácter convencional de las ilocuciones y a su regimentación en función de sus condiciones de felicidad. La doctrina canónica atribuye a la fuerza ilocucionaria un carácter convencional. Que la oración (3) sea una promesa y no una apuesta, digamos, se debe a que su proferencia se adecua al conjunto de convenciones que la regulan y hacen posible. Las condiciones de felicidad de los realizativos (= las condiciones de aptitud de los actos ilocucionarios) son requisitos generales que esas condiciones particularizan para cada tipo de acto de habla. Los ejemplos que le sirven de inspira-

4. En Furberg, 1969 y Rabossi, 1977 se evalúan algunas de estas críticas.

ción son extraídos de situaciones altamente ritualizadas: un bautismo, el veredicto de un jurado, un legado, el juramento que se presta al aceptar un cargo (Austin, 1962a, conf. 1). Se argumenta, entonces, 1) que una cosa son las convenciones de tipo procesal (como las involucradas en los casos citados) y otra las convenciones lingüísticas; 2) que las convenciones lingüísticas, entendidas de manera *standard*, son las relevantes respecto del significado de las palabras, y 3) que nada hay en la doctrina canónica que permita elaborar un concepto de convención distinto de ese concepto *standard*. El argumento da apoyo adicional a las críticas *(a)*, (*b*) y (*c*) (Warnock, 1973).

e) Otra manera de encarar críticamente el carácter convencional de las ilocuciones es ésta. En la doctrina canónica no se aclara qué quiere decir que la fuerza ilocucionaria sea convencional, es decir, qué es lo peculiar de la convencionalidad ilocucionaria. Las referencias al tema son insuficientes (por ejemplo, una fuerza ilocucionaria «es *convencional*, al menos en el sentido de que podría hacerse explícita mediante la fórmula realizativa» (Austin, 1962a, 103); «ilocución» «hace referencia a las convenciones de la fuerza ilocucionaria en cuanto gravitan sobre las circunstancias especiales de la ocasión en la que la expresión es proferida» (Austin, 1962a, 114); «lo que [...] constituye [el acto ilocucionario] no es la intención o su aspecto externo, sino una *convención* (que, por supuesto, es un hecho)» (Austin, 1962a, 127). Las circunstancias en las que se profiere una expresión son relevantes, sin duda, para la determinación de su fuerza ilocucionaria, pero en muchos casos la fuerza ilocucionaria sólo se debe a las convenciones relativas al significado de las palabras (el caso típico de los realizativos explícitos). En consecuencia, la doctrina de la naturaleza convencional de la fuerza ilocucionaria no vale de manera general. Empero, no cabe desechar con ligereza la tesis de que la convencionalidad sea un rasgo esencial de la fuerza ilocucionaria. Cabe preguntar qué es lo que hay en un acto como «advertir», digamos, que *podría* ser explicitado mediante el uso de la fórmula correspondiente en primera persona del singular. La respuesta es que hay algo y que para hacerlo explícito es necesario introducir una explicación adicional. Por ejemplo, una teoría del *significado* que enfatice la intención del hablante y la aprehensión (*uptake*) por parte del oyente (Strawson, 1964).

Estos tipos de crítica provocan dos actitudes opuestas. Una es negativa. Consiste en desechar la doctrina canónica, cultivar algún tipo de semántica referencial y conceder, en el mejor de los casos, que aquélla sólo es un aporte a la pragmática (entendida como un área periférica al estudio filosófico serio del lenguaje). Otra actitud es positiva. Consiste en reconocer que la doctrina canónica es una contribución importante, aunque incipiente, a la filosofía del lenguaje, y en proponerse replan-

tearla y/o reformularla. Veamos algunas de las maneras en que se puede concretar la segunda actitud.

4. ALGUNAS REFORMULACIONES DE LA DOCTRINA CANÓNICA DE LOS ACTOS DE HABLA

a) Si retomamos lo sugerido en la crítica de tipo (*e*), se puede proponer lo siguiente. Los actos constituidos por las convenciones procedimentales (bautismos, veredictos, legados, etc.) no constituyen un modelo adecuado para explicar la noción de fuerza ilocucionaria. Esos actos no son básicos para la comunicación humana. Sin embargo, la influencia que han tenido en la modelización de la doctrina canónica es mayúscula. Ello se manifiesta en el carácter convencional atribuido a la fuerza ilocucionaria y en la tesis de que la fuerza es explicitable mediante realizativos explícitos. Lo que interesa, en realidad, es elucidar la noción de fuerza ilocucionaria para *casos no-convencionales*, y a tal efecto puede recurrirse a la doctrina del significado desarrollada por Grice (1957; 1968).

Grice distingue *significar en sentido natural* («Las nubes significan lluvia») de *significar en sentido no-natural* («Un hablante, H, significó algo mediante *x*»). Simplificada al extremo, la tesis de Grice consiste en sostener que decir que H significó algo mediante *x* equivale a decir que H tuvo la intención de producir un efecto *r* en un oyente O mediante el reconocimiento de esa intención. Una «lectura» griceana de los actos ilocucionarios daría el siguiente esquema: 1) H llevó a cabo el acto ilocucionario I al proferir *x*, si y sólo si H profirió *x* con la intención de producir en O el efecto *r*; 2) El acto ilocucionario específico que *x* llevó a cabo, queda determinado por los valores que se atribuyan a *r*.

Empero, esta «lectura» no es satisfactoria. Implica que la intención compleja que se manifiesta en un acto ilocucionario *siempre* incluye la intención de asegurar una respuesta definida en la audiencia. Y asegurar tal cosa está más allá de lo que se requiere para que la fuerza ilocucionaria sea comprendida y para que el acto ilocucionario se lleve a cabo. En general, esa «lectura» hereda las dificultades que afectan el planteo de Grice (cf. Schiffer, 1972).

Pero no todo es fracaso. Queda claro que quien profiere una expresión con una cierta fuerza ilocucionaria tiene la intención de ser comprendido (de que se comprenda la fuerza como tal), y que comprender tal cosa implica: 1) reconocer una intención dirigida-al-oyente (a-la-audiencia); 2) reconocerla como una intención explícita; y 3) reconocerla como producida con la intención de que aquella intención sea

reconocida. Un análisis cuasi-griceano podría brindar el resultado elucidatorio que se persigue.

Lo anterior pretende ofrecer una idea de la estrategia propuesta por Peter Strawson (Strawson, 1964). Su sutil análisis forma parte de un planteo que abarca trabajos acerca de la índole de los actos locucionarios (Strawson, 1970; 1973) y que reconoce ecos de la polémica que mantuvo con Austin acerca de la verdad (cf. Pitcher, 1964).

b) La cautela del análisis de Strawson contrasta con el optimismo exultante de John Searle. Su idea es que es posible producir un marco teórico global que subsuma y supere la doctrina canónica y que permita, por fin, maridar la tradición semántica con una doctrina de los actos de habla (Searle, 1969).

El *objetivo general* que persigue Searle es explorar el contenido, evaluar las implicaciones y comprobar la corrección de la hipótesis según la cual hablar un lenguaje es involucrarse en un comportamiento gobernado por reglas. Según Searle, esa hipótesis equivale a sostener que hablar un lenguaje es llevar a cabo actos de habla, que tales actos son posibles porque existen reglas para usar los elementos lingüísticos correspondientes, que toda comunicación lingüística involucra actos de habla y que la *unidad de análisis* es la proferencia de un símbolo, palabra u oración en la realización de un acto de habla.

Searle diseña un *marco teórico* según el cual los actos lingüísticos que se realizan son función del significado de la oración correspondiente y en el que todo lo que un hablante significa (esto es, todo lo que tiene la intención de transmitir o de comunicar) lo puede decir (el principio de expresabilidad). Searle, entonces, 1) reformula la distinción que Austin traza entre actos locucionarios y actos ilocucionarios; 2) introduce la noción de proposición para lidiar con los actos réticos; 3) identifica la forma general de los actos ilocucionarios: «$F(p)$», en donde F es el marcador de fuerza ilocucionaria y p es una letra que está en lugar de los contenidos proposicionales correspondientes; 4) teoriza acerca de las reglas, que clasifica en regulativas/constitutivas; 5) introduce una noción modificada de la doctrina de Grice acerca de significar (la intención de H es reconocida por O en virtud de su conocimiento de las reglas que gobiernan x); 6) elucida las condiciones necesarias y suficientes para llevar a cabo actos como prometer, por ejemplo (condiciones preparatorias, condiciones del contenido proposicional, condiciones de sinceridad y condiciones esenciales); 7) explicita el tipo de contenido que deben tener las reglas semánticas que rigen el uso de los indicadores de fuerza ilocucionaria, y 8) desarrolla una teoría de la referencia y la predicación compatible con el enfoque de los actos de habla.

El planteo de Searle supone la posibilidad de dar para cada tipo de acto ilocucionario el conjunto de condiciones necesarias y suficientes

que permite llevar a cabo con éxito dicho tipo de acto, y extraer de ellas las reglas que rigen el uso del respectivo indicador de fuerza. La fuerza ilocucionaria es, en definitiva, una parte del significado semántico. Searle alega haber logrado la confluencia del enfoque semántico y la doctrina de los actos de habla. En realidad, ha subsumido ésta en aquél.

La obra de Searle no se agota en la reformulación de la doctrina canónica. Su análisis de las condiciones que subyacen a la atribución del sentido literal, su taxonomía de los verbos realizativos y su teoría de los actos de habla indirectos, constituyen importantes contribuciones adicionales (Searle, 1979). En un estudio más reciente, investiga la noción de intencionalidad en relación con la de actos de habla. La filosofía del lenguaje deja de ser subsidiaria de la teoría de la acción para pasar a serlo de la filosofía de la mente (Searle, 1983). Su incursión más reciente apunta a la fundamentación lógico-formal de la doctrina de los actos de habla. En colaboración con Daniel Vanderveken ha desarrollado una teoría lógica de las ilocuciones que se presenta a sí misma como una parte esencial de una gramática universal (en el sentido de Montague) (Searle y Vanderveken, 1985).

c) Pese a Searle (o, quizá, debido a él), puede pensarse en retornar al punto básico sugerido por Strawson: partir del análisis de Grice, mejorarlo, y elaborar una teoría del *significado* que permita, entre otras cosas, explicar las contribuciones del hablante y del oyente en la constitución de la fuerza ilocucionaria, dando a las convenciones un lugar apropiado.

Una estrategia posible (Schiffer, 1972) comienza con la introducción de una noción aparentemente inocua pero de importantes consecuencias metodológicas: el conocimiento mutuo. Un ejemplo de conocimiento mutuo es el siguiente: todas las personas «normales» saben que las vacas tienen cuatro patas, saben que todas las personas normales saben que las vacas tienen cuatro patas, saben que todas las personas normales saben que todas las personas normales saben que las vacas tienen cuatro patas, y así *ad infinitum*. El conocimiento mutuo se introduce, entre otras cosas, para evitar iterar las intenciones del hablante, una consecuencia típica en el análisis de Grice, que lo torna poco real. El conocimiento mutuo es tedioso pero fácticamente comprobable.

En cuanto a los actos ilocucionarios, la idea es dividirlos en dos clases excluyentes: la clase asertiva y la clase imperativa. Cada clase es dividida, a su vez, en tres clases mutuamente excluyentes. Entonces, un tipo de acto I es un tipo de acto ilocucionario, si y sólo si I pertenece a algunas de esas sub-clases (explícitamente definidas). La noción austiniana de asegurar la aprehensión (*uptake*), que constituye una con-

dición necesaria para la realización de los actos ilocucionarios, es vertida de esta manera: H se asegura la aprehensión de su proferencia *x*, si y sólo si significa algo mediante la proferencia de *x* y el conocimiento mutuo que H tiene que asegurar, si va a significar algo mediante la proferencia de *x*, está asegurado.

El análisis culmina con un análisis de la noción de convención basado en la teoría de juegos (Lewis, 1969). Esa elucidación permite mostrar que las convenciones resultan del hecho de que ciertos fines se puedan alcanzar mediante la realización de un acto de un cierto tipo, si y sólo si existe entre determinadas personas conocimiento mutuo relevante. Lo esencial para la comunicación es que se sepa que si alguien profiere *x* en determinadas circunstancias, significará *tal cosa*. Esto permite explicar que *x* sea un medio convencional para significar que *p*, digamos, sin que exista la convención de proferir *x* sólo cuando uno significa que *p*.

Es imposible entrar aquí en los detalles de la reformulación de las doctrinas de Grice y de Austin que Stephen Schiffer lleva a cabo. Se trata del estudio más articulado, más minucioso y más aceptable de ambas doctrinas.

Pero las reformulaciones de la doctrina canónica no paran allí. Ducrot, Hare, Recanati, Vandeveken y Wunderlich, entre otros, han efectuado también aportes importantes (Hare, 1952; 1970; Ducrot, 1972; Wunderlich, 1976; Recanati, 1981; Vanderveken, 1988).

5. LA HIPÓTESIS REALIZATIVA

La doctrina de los actos de habla fue recibida con entusiasmo por muchos lingüistas. «Ilocución», «acto perlocucionario», «realizativo», «fuerza ilocucionaria», «constatativo», etc., se convirtieron en términos técnicos lingüísticos, y las tesis básicas de la doctrina comenzaron a desempeñar un papel relevante en una serie de hipótesis lingüísticas. De tal manera, la doctrina de los actos de habla protagonizó una apertura teórico-conceptual que fructificó en numerosas e importantes contribuciones (cf. Cole y Morgan, 1975; Cole, 1978; Grewendorf, 1979; Bach y Harnish, 1979; Searle, Kiefer y Bierwisch, 1980; Rosengren, 1992, entre otros).

Pero el impacto de la doctrina se extendió más allá de esa «recepción» teórica. La llamada «hipótesis realizativa-abstracta» o, simplemente, «hipótesis realizativa», es el resultado más importante de esa extensión. La *tesis* básica de la hipótesis realizativa es que en una gramática de base semántica, la representación sintáctica (lógica) de una oración cuya fuerza ilocucionaria no está representada en la estructura

superficial por una fórmula realizativa, tiene que contener el correspondiente semántico de una cláusula realizativa mayor (*higher performative clause*) que defina la fuerza ilocucionaria de la oración. La *consecuencia* inmediata de esta tesis es que la fuerza ilocucionaria es la parte del significado que corresponde a la cláusula mayor de la representación semántica. La *conclusión* es que la fuerza ilocucionaria es reducible a la sintaxis y a la semántica. En consecuencia, una teoría específica (no semántica) de la fuerza ilocucionaria es superflua.

A partir de 1968 se elaboraron distintas versiones de la hipótesis realizativa (cf. Gazdar, 1979), pero la versión clásica fue la de John Ross (1970). Más tarde, Jerrold Sadock (1974) desarrolló la hipótesis realizativa de manera sistemática.

Una reformulación estricta de la hipótesis realizativa es la siguiente (Gazdar, 1979): Para todas las oraciones S, de todos los lenguajes naturales, la estructura profunda de S:

a) tiene una cláusula que contiene un verbo realizativo,

b) el sujeto de esa cláusula es «yo», el objeto indirecto es la segunda persona del singular, el verbo es un verbo realizativo conjugado en tiempo presente, modo indicativo, voz activa,

c) esa cláusula es la cláusula mayor en la estructura profunda,

d) esa cláusula es cancelable (*deletable*) cuando el verbo lo permite y la transformación correspondiente preserva el significado,

e) hay una única cláusula tal por oración,

f) el verbo representa la fuerza ilocucionaria de la oración,

g) la fuerza ilocucionaria es semántica.

Un análisis detallado de (*a*)-(*g*) muestra que no existen elementos probatorios adecuados para (*a*) y (*b*); que (*c*) no es adecuada desde un punto de vista metodológico; que al no existir criterios independientes para la cancelación, la condición (*d*) es circular; que existen contraejemplos claros respecto de (*e*); que lo mismo ocurre con (*f*); y que, en consecuencia, (*g*) requiere pruebas adicionales. En suma, la relación entre los reportes de los actos de habla y las condiciones de felicidad a las que esos actos están sujetos, no tienen un carácter semántico. El propio Ross lo advirtió al recomendar la necesidad de estudiar con atención las relaciones entre la sintaxis y la pragmática, y al señalar que sólo entonces se podría contar con razones para preferir un análisis como el propuesto por la hipótesis realizativa a un análisis de tipo pragmático (cf. los detalles de la argumentación en Gazdar, 1979; ver también Levinson, 1983).

La discusión acerca de la hipótesis realizativa tiene claras consecuencias filosóficas. Si se admite —como creo que se debe admitir— que la hipótesis realizativa dista de ofrecer una prueba adecuada de la reducción de la fuerza ilocucionaria a la sintaxis y la semántica, la

intuición de Austin sigue en pie: existe una dimensión del significado no capturada por la dimensión semántica tradicional. Un criterio de adecuación para una teoría filosófica del lenguaje será, pues, dar cuenta de esa dimensión u ofrecer razones suficientes para excluirla (es decir, razones no restringidas a argumentos ligados a «los fines de la investigación», tal como enseñó Aristóteles). Ése es el desafío que la doctrina de los actos de habla sigue planteando a los teóricos del lenguaje.

6. ALGUNAS DIMENSIONES DE LA REALIZATIVIDAD

Austin excluye de su doctrina los casos en los que decir algo sea hacer algo en un sentido «no serio» o «descolorido». Por ejemplo, insinuar, bromear, ironizar, blasfemar. También excluye situaciones en las que el empleo del lenguaje sea tal que no se den condiciones normales de referencia o no se busquen efectos perlocucionarios corrientes. Por ejemplo, el uso del lenguaje en representaciones teatrales, en novelas y poesías, el recitado de poemas, la cita de expresiones efectuadas por terceros (cf. sección 2, *b*, 4). Ambas exclusiones son comprensibles. Se trata de acotar el ámbito de la doctrina restringiéndola a los casos en los que las expresiones lingüísticas son usadas con su *significación literal*: el hablante (sólo) dice lo que quiere decir y la audiencia capta lo que el hablante quiso decir, en función del conocimiento mutuo pertinente. La situación excluye, además, casos de ambigüedad y de vaguedad semánticas. En el caso de los realizativos, la restricción equivale a postular que tienen la fuerza que corresponde al verbo realizativo que aparece en la cláusula principal y, además, que las oraciones declarativas, interrogativas o imperativas tienen asociadas, de manera corriente, la fuerza de enunciar, preguntar u ordenar, respectivamente.

Pero hay casos que no quedan atrapados por las salvedades anteriores y plantean un problema de difícil solución. En ellos, el hablante dice lo que quiere decir aunque *queriendo decir algo más*. La fuerza ilocucionaria asociada corrientemente a las oraciones declarativas, interrogativas o imperativas, no funciona entonces de la manera prevista. Por ejemplo,

7) ¿Puede usted pasarme el salero?, o
8) Quiero que me devuelvas el libro que te presté.

Estos ejemplos incluyen lo que se denomina «fuerza literal» —preguntar, en el ejemplo (7); enunciar, en el ejemplo (8)— y lo que se ha dado en llamar «fuerza indirecta» (formular una petición, en ambos

ejemplos). Los actos de habla que involucran fuerzas indirectas son los *actos de habla indirectos*. Su presencia es ubicua en el comercio lingüístico cotidiano.

Searle ha llamado la atención sobre el fenómeno (Searle, 1975), que tiene una obvia similitud con el caso de los sobrententidos (*implicatures*) estudiado por Grice (Grice, 1967).

Searle rechaza una manera de solucionar el problema: sostener que se trata de peculiaridades idiomáticas (*idioms*) como, por ejemplo, «No casarse con nadie» (que equivale semánticamente a ser independiente de opinión o actitud) o «Tener mucho gallo» (que equivale a ser altanero, soberbio, vano). De manera similar, (7) sería una forma idiomática para pedir pasar algo (el salero) y (8) es una forma idiomática para pedir la devolución de algo (el libro). Pero existen argumentos contundentes contra esta solución. El primero es que (7) y (8), por ejemplo, provocan normalmente respuestas «literales», lo que hace suponer que su emisión es tomada como poseyendo un tipo peculiar de fuerza literal. El segundo es que su traducción a otro idioma produciría oraciones de distinto significado para (7) y (8), digamos, y sus respectivas versiones no idiomáticas. El tercero es que la fuerza literal de (7) y de (8), por ejemplo, puede ser ambigua y para explicar cómo se las arregla la audiencia para *desambiguarla*, se requiere una teoría inferencial independiente, con lo cual todo el planteamiento se torna superfluo.

Estas consideraciones llevan a proponer una segunda manera de encarar el problema: una teoría de tipo inferencial que explique el proceso de desambiguación y comprensión. Según Searle, se requiere, a tal efecto, la doctrina de los actos de habla, ciertos principios generales de conversación cooperativa (Grice, 1967), una base de información compartida por el hablante y la audiencia y la aptitud de ésta para llevar a cabo las inferencias correspondientes. Searle rechaza, en cambio, la necesidad de introducir postulados conversacionales a la manera de Grice (Grice, 1967). El resultado es asimilar los actos de habla indirectos a otros casos en los que la intención del hablante y el significado corriente de la expresión que emplea están, de alguna manera, en desacuerdo, por ejemplo, la metáfora, la ironía, el sarcasmo, etcétera[5].

Es obvio que el problema de los actos lingüísticos indirectos emana de un supuesto no cuestionado: la existencia de fuerzas ilocucionarias literales (un principio heredado de la semántica tradicional: existe el significado literal). Cuestionar ese principio es, sin duda, una opción posible (Gazdar, 1981). Cuando se da ese paso, la fuerza ilocucionaria

5. Para otra propuesta de tipo inferencial, cf. Gordon y Lakoff, 1975.

se torna eminentemente pragmática, la semántica pasa a jugar un papel mínimo y lo que hay que diseñar son mecanismos que permitan mapear en los contextos específicos la fuerza de los actos de habla (cf. Levinson, 1983). No es del caso desarrollar aquí ese planteamiento que, como es obvio, implica una reformulación total de la doctrina de los actos de habla. Pero esa posibilidad permite señalar, una vez más, su actualidad filosófica, el dinamismo teórico que impone a la teorización sobre el lenguaje y, de manera especial, la legitimidad de sus planteamientos para una filosofía del lenguaje que se precie de satisfacer ciertos criterios básicos de adecuación descriptiva. En suma, la intuición de Austin sigue teniendo miga filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

Ardall, P. S. (1968), «And that's a promise»: *Philosophical Quarterly* 18.

Austin, J. L. (1961), *Philosophical Papers*, ed. J. L. Urmson y G. J. Warnock, Oxford University Press, London (trad. esp.: *Ensayos Filosóficos*, trad. A. García Suarez, Revista de Occidente, Madrid, 1975).

Austin J. L. (1962a), *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson, Oxford University Press, London (trad. esp.: *Cómo hacer cosas con las palabras*, trad. de G. Carrió y E. Rabossi, Paidós, Barcelona. La primera edición se publicó con el título *Palabras y Acciones*, Paidós, Buenos Aires, 1971).

Austin, J. L. (1962b), *Sense and Sensibilia*, ed. G. J. Warnock, Oxford University Press, London.

Bach, K. y R. M. Harnish (1979), *Linguistic Communication and Speech Acts,* MIT Press, Cambridge MA.

Bennett, J. (1976), *Linguistic Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge.

Berlin, I. *et al.* (1973), *Essays on Austin*, Clarendon Press, Oxford.

Carrio, G. y E. Rabossi (1971), «La filosofía de John L. Austin» (incluido en Austin [1962a]).

Cohen, J. (1964), «Does illocutionary force exist?»: *Philosophical Quarterly* 14 (incluido en Fann [1969]).

Cole, P. y J. L. Morgan (comps.) (1975), *Syntax and Semantics 3. Speech Acts*, Academic Press, New York.

Cole, P. (comp.) (1978), *Syntax and Semantics 9. Pragmatics*, Academic Press, New York.

Ducrot, O. (1972), *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris.

Fann, K. T. (comp.) (1969), *Symposium on Austin*, Routledge, London.

Furberg, M. (1963), *Locutionary and Illocutionary Acts. A Main Theme in J. L. Austin's Philosophy*, Alongvist y Wiksell, Stockholm.

Furberg, M. (1969), «Meaning and illocutionary force» (incluido en Fann [1969]).

Gazdar, G. (1979), *Pragmatics. Implicature, Presupposition and Logical Form*, Academic Press, New York.

Gazdar, G. (1981), «Speech act assignment», en A. K. Josi, B. L. Webber e I. A.

Sag (comps.), *Elements of Discourse Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.
Gordon, D. y G. Lakoff (1975), «Conversational postulates», en Cole y Morgan (1975).
Grewendorf, G. (comp.) (1979), *Sprechakttheorie und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
Grice, H. P. (1957), «Meaning»: *Philosophical Review* 57.
Grice, H. P. (1967), «Logic and conversation», en Cole y Morgan (1975).
Grice, H. P. (1968), «Utterer's meaning, sentence-meaning and word-meaning»: *Foundations of Language* 4.
Hare, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Clarendon, Oxford (trad. esp.: *El lenguaje de la moral*, trad. de G. Carrió y E. Rabossi, UNAM, México, 1976).
Hare, R. M. (1970), «Meaning and speech acts»: *Philosophical Review* 79.
Lemmon, E. J. (1962), «On sentences verifiable by their use»: *Analysis* 22.
Levinson, S. C. (1983), *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
Lewis, D. (1969), *Convention. A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge MA.
Pitcher, G. (comp.) (1964), *Truth*, Prentice-Hall, New York.
Rabossi, E. (1972), «Locuciones e ilocuciones: Searle y Austin»: *Crítica* 6.
Rabossi, E. (1975), «Austin y la falacia descriptiva»: *Revista Latinoamericana de Filosofía* 1.
Rabossi, E. (1977), «Meaning, force and explicit performatives»: *Philosophica* 19.
Recanati F. (1981), *Les énoncés performatifs*, Minuit, Paris.
Rosengren, I. (comp.) (1992), *Satz und Illokution*, 2 vols., Niemayer, Tübingen.
Ross, J. R. (1970), «On declarative sentences», en R. A. Jacobs y P. S. Rosenbaum (comps.), *Readings in English Transformational Grammar* (incluido en Cole y Morgan [1975]).
Sadock, J. M. (1974), *Toward a Linguistic Theory of Speech Acts*, Academic Press, New York.
Schiffer, S. (1972), *Meaning*, Clarendon Press, Oxford.
Searle, J. (1962), «Meaning and speech acts»: *Philosophical Review* 71.
Searle, J. (1968), «Austin on locutionary and illocutionary acts»: *Philosophical Review* 77 (incluido en Berlin *et. al.* [1973]).
Searle, J. (1969), *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp.: *Actos de habla*, trad. de L. M. Valdés Villanueva, Cátedra, Madrid, 1980).
Searle, J. (1975), «Indirect speech acts», en Cole y Morgan (1975) (incluido en Searle [1979])
Searle, J. (1979), *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
Searle, J.; F. Kiefer y M. Bierwisch (comps.) (1980), *Speech Act Theory and Pragmatics*, Reidel, Dordrecht.
Searle, J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
Searle, J. y D. Vanderveken (1985), *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge University Press, Cambridge.
Strawson, P. F. (1964), «Intention and convention in speech acts»: *Philosophical Review* 73 (incluido en Fann [1969]).

Strawson, P. F. (1970), «Phrase et acte de parole»: *Langages* 17.
Strawson P. F. (1973), «Austin on "Locutionary Meaning"», en Berlin *et al.* (1973).
Vanderveken, D. (1988), *Les actes de discours: Essai de philosophie du language et de l'esprit sur la signification des énonciations*, Mardaga, Liega.
Warnock, J. G. (1973), «Some Types of Performative Utterances», en Berlin *et al.* (1973).
Wunderlich, D. (1976), *Studien zur Sprechtakttheorie*, Suhrkamp, Frankfurt.

COMUNICACIÓN, CONVENCIÓN, REGLAS Y LENGUAJES PRIVADOS

A l f o n

«Después de una revelación no poco difícil de interpretar, Belarmino había definido así aquellos tres términos: *metempsícosis*, es lo mismo que intríngulis indescifrable, lo incognoscible, *das Ding an sich* de Kant, y viene de psicosis, o sea intríngulis, y mete, introduce, esconde; meter intríngulis en las apariencias sencillas. *Escolástico* es el que sigue irracionalmente opiniones ajenas, como la cola de los irracionales sigue al cuerpo. *Escorbútico* vale tanto como pesimismo, y viene de cuervo, pájaro sombrío y de mal agüero. ¡Era mucho hombre aquel Belarmino!»

(Ramón Pérez de Ayala, *Belarmino y Apolonio)*

1. NATURALISMO Y CONVENCIONALISMO

El tratado sobre el lenguaje más antiguo que se conserva es el *Crátilo* de Platón (Platón, 1977; y cf. Lledó, 1970, cap. 1). En él se debate la cuestión de si el lenguaje está gobernado por la naturaleza (φύσις) o por la convención (νόμος). Crátilo defiende un *naturalismo* acuerdo con el cual todos los nombres son apropiados por naturaleza a las cosas que significan. Hermógenes responde que no hay otra corrección en los nombres que «la convención y el acuerdo» (ξυνθήκη και ὁμολογία) (384 d), de manera que podemos cambiar a voluntad el *nombre* de cada cosa, pues sólo le pertenece «por el hábito y la costumbre (νόμῳ και ἔθει) de los que lo emplean y establecen su uso» (384 d).

Sócrates tercia proponiendo una forma sofisticada de naturalismo. Comienza distinguiendo entre nominación privada y nominación pública. Hermógenes sostiene que, del mismo modo que los griegos tienen un nombre diferente que los bárbaros para la misma cosa, un indi-

viduo puede llamar a una cosa por un nombre y otro hacerlo por otro nombre. Pero Sócrates muestra que esta doctrina de los idiolectos autónomos lleva al escepticismo. Hermógenes admite que «las cosas existen por sí mismas en relación con su propia realidad impuesta por la naturaleza», admisión que Sócrates aprovecha para establecer la necesidad de nombres objetivamente correctos. Nombrar, argumenta, es una especie de acción. Pero, dado que las acciones poseen una naturaleza separada por sí mismas, no podemos al hablar seguir nuestra propia voluntad sino el modo que prescribe la naturaleza de las cosas. Un nombre es un instrumento que debe trinchar la realidad por las junturas. ¿Pero quién es árbitro de la corrección de los nombres? Aquí Sócrates está con Hermógenes: es la costumbre o la ley la que genera nuestros nombres de las cosas. ¿Mas cómo determinamos qué nombres son correctos? La respuesta de Sócrates es su doctrina del nombre ideal: así como el artesano debe descubrir el instrumento adecuado por naturaleza a cada propósito, así el legislador o nominador debe ser capaz de incorporar en sonidos y sílabas el nombre adecuado por naturaleza al objeto.

El naturalismo refinado que Platón expresa por boca de Sócrates puede entenderse como un intento de explicación esencialista de los cimientos conceptuales de cualquier lenguaje, o al menos de un lenguaje lógicamente perfecto. La afirmación de que hay un «nombre ideal» que pertenece al caballo por naturaleza y que es el mismo para griegos y bárbaros puede leerse como una defensa de la concepción según la cual todo lenguaje, o al menos todo lenguaje lógicamente correcto, debe compartir un mismo esquema conceptual básico en términos del cual puede categorizarse adecuadamante la realidad. Ahora bien, parece que los lenguajes naturales distan de este pretendido ideal: el espectro de los colores es «trinchado» de maneras diversas por distintas lenguas, los esquimales poseen diversos nombres para distintos tipos de nieve, etc. Parece haber en fenómenos como éstos apoyo para una posición opuesta a la defendida por Platón, una posición que se encuentra tras lo que Hjelmslev ha llamado la independencia de la forma del contenido y Wittgenstein ha llamado la autonomía de la gramática (Hjelmslev, 1974; Wittgenstein, 1953).

Volvemos a encontrar el *convencionalismo* —esta vez aplicado a las proposiciones de la lógica y de la matemática— en el *positivismo lógico*. Los empiristas lógicos sostuvieron que las verdades de la lógica y de la matemática deben su necesidad y su certeza a su carácter analítico y explicaron la analiticidad en términos convencionalistas. Así Alfred Ayer escribe en *Lenguaje, verdad y lógica* que las proposiciones analíticas «sólo consignan nuestra determinación de emplear las palabras de cierta manera».

En «Truth by convention», W. v. Quine rechazó esta doctrina convencionalista de la necesidad por circular. Quine argumenta que la actividad misma de establecer convenciones, formular reglas, hacer estipulaciones, etc., presupone el uso de un lenguaje. Y el lenguaje presupone lógica. No hay ningún lenguaje posible que no contenga constantes lógicas y un aparato inferencial. Nos encontramos, entonces, en la situación de que a fin de aplicar cualesquiera convenciones explícitas que fueran lo bastante generales para suministrar toda verdad lógica tendríamos ya que hacer uso de la lógica para razonar desde las convenciones generales explícitas hasta las aplicaciones individuales. La objeción de Quine no es que, como cuestión de hecho histórico, los axiomas y las reglas de inferencia de la lógica y de la matemática no surgieron por legislación explícita. Su objeción es que *no podrían* haber sido el resultado de una convención. Quine concluye que en la tesis de que las proposiciones lógicas y matemáticas son verdaderas por convención no queda nada más que «el enunciado aún netamente conductista» de que *aceptamos* las reglas de la lógica y de la matemática.

En esta tesitura caben dos posibles salidas. La primera consiste en abrazar un convencionalismo radical —distinto del convencionalismo moderado de los empiristas lógicos—. Para el convencionalista radical no sólo son convencionales los principios generales de la lógica y de la matemática sino que también es convencional cada paso particular desde las convenciones generales a sus aplicaciones individuales. El problema de esta posición es que resulta difícil explicar la naturaleza de la compulsión lógica —cada paso deductivo sería algo que *podemos* dar o rechazar—. La otra salida sería dar primacía, sobre la actividad de hacer o interpretar estipulaciones, al hecho de que en ciertos contextos procedemos del modo en que lo hacemos. Estos modos de proceder «naturales» para nosotros, dadas nuestras «formas de vida», son prioritarios a todo lo convencional. La convención descansa en hechos naturales acerca de nuestra constitución y de nuestros modos de actuar. Es la salida naturalista practicada por el último Wittgenstein. Así, tanto Wittgenstein como Quine ven lo natural como lógicamente anterior a lo convencional.

2. CONVENCIÓN: EL ANÁLISIS DE DAVID LEWIS

De acuerdo con la teoría del contrato social, nuestro sometimiento a la ley se fundamenta en un acuerdo mutuo por el que preferimos el estado general de obediencia a un soberano al estado de naturaleza —o de guerra de todos contra todos—. ¿No podría fundarse la institución del lenguaje en un pacto similar? No hace falta imaginarse a los ancianos

de la tribu sentados para acordar qué término utilizar para cada cosa. Nadie pretende presentar el pacto como una teoría histórica acerca del origen del lenguaje, como tampoco es necesario suponer que el contrato social fue un acontecimiento real. Se trataría en ambos casos de una *reconstrucción racional.* Todo sería como si... Muchos filósofos, y entre ellos B. Russell y W. v. Quine, han objetado que, en el caso del lenguaje, una teoría así sería circular. ¿Pues cómo podrían convenir nada los hipotéticos fundadores del lenguaje a no ser que les atribuyamos un lenguaje? ¿Qué lenguaje podrían haber utilizado en sus deliberaciones?

Esta objeción se basa en la idea errónea de que toda *convención* debe basarse en un acuerdo explícito establecido por medio de un lenguaje o algún otro medio convencional de comunicación. David Hume vio más profundamente la naturaleza de la convención. Al dar cuenta de la naturaleza de la propiedad y de la justicia, advirtió que éstas se fundan en un interés común que se substancia en «una convención o acuerdo entre nosotros, aunque sin la interposición de una promesa» (Hume, 1978, III.ii.2). Esto es, una convención no necesita haberse originado por convención —por acuerdo explícito. Una convención es tal por el modo en que persiste, no por el modo en que se origina.

La idea de Hume ha sido elaborada por David Lewis en *Convention* haciendo uso de la teoría de juegos de estrategia. Tomemos un ejemplo de Hume. Supongamos que dos individuos están remando juntos en un bote. Si reman acompasadamente, el bote avanza con suavidad; de lo contrario, va lenta y erráticamente, los esfuerzos se malgastan, etc. Los individuos deben elegir entre remar rápida o lentamente. No les importa a qué velocidad remen con tal de hacerlo a compás. Con estos supuestos lo racional es que cada uno ajuste continuamente su ritmo al ritmo que espera que el otro mantenga. Tenemos aquí lo que en teoría de juegos de estrategia se denomina un *problema de coordinación* que tiene dos posibles soluciones: que ambos remen lentamente o que ambos lo hagan rápidamente. Cada una de estas soluciones es un *equilibrio de coordinación* —una combinación en la que ningún agente habría salido beneficiado si cualquier agente (ya sea él mismo u otro) hubiese actuado de otra manera—. Lewis define entonces: «Los problemas de coordinación [...] son situaciones de decisión interdependiente de dos o más agentes en las que predomina una coincidencia de interés y en las que hay dos o más equilibrios de coordinación posibles» (Lewis, 1969, 24).

Los problemas de coordinación pueden resolverse por *acuerdo*, siempre que sea posible la comunicación entre los agentes, o por *saliencia*. En este último caso los agentes explotan la existencia previa de un equilibrio singular que es llamativo en algún aspecto. Un tipo

especial de solución de esta clase es la solución por *precedente*. Supongamos que dos individuos se encontraron ayer y quieren volver a encontrarse hoy. Entonces podrían volver al mismo lugar en el que se encontraron ayer esperando cada uno que el otro haga lo mismo porque espera que él hará lo mismo y cree que él hará lo mismo porque espera que el otro hará lo mismo. Tenemos un caso de coordinación por precedente. Pero el precedente es en realidad una forma de saliencia: se trata de un equilibrio que es singularmente conspicuo porque se ha alcanzado antes. La coordinación por precedente es el logro de la coordinación por medio de la familiaridad adquirida con una *regularidad* que gobierna el logro de la coordinación en casos pasados análogos a nuestro problema actual de coordinación. Tal es la naturaleza de la convención.

Lewis caracteriza las convenciones como «regularidades en la acción, o en la acción y la creencia, que son arbitrarias, pero se perpetúan porque sirven a alguna suerte de interés común» (Lewis, 1969, 42). Una convención en una población P puede definirse como una regularidad R tal que se dan en P (o al menos casi se dan) las siguientes condiciones:

1) todos en P se conforman a R;

2) todos en P creen que todos los demás en P se conforman a R;

3) todos en P tienen una razón para conformarse a R, proporcionada por la creencia en que (2);

4) hay una preferencia general en P a favor de una conformidad general a R en vez de una conformidad menos que general;

5) hay una regularidad alternativa R' que hubiera servido razonablente bien a los miembros de P;

6) hay conocimiento común (o mutuo) en P de los hechos enunciados en (1)-(5).

Un ejemplo obvio de convención es conducir por la derecha. Como toda convención se sustenta en un interés común: no colisionar. La cláusula crucial que explica la autoperpetuación de las convenciones es (3). Así, en nuestro ejemplo, la creencia en que los demás se conforman a la práctica regular de conducir por la derecha nos proporciona una buena y decisiva razón para conformarnos nosotros a esa regularidad. Ahora bien, hubiera servido igualmente conducir *todos* por la izquierda como en Gran Bretaña. De ahí la cláusula (5). Tanto la conformidad a R como la conformidad a R' son equilibrios de coordinación en la situación contemplada.

Las cláusulas (1) y (2) caracterizan un sistema de expectativas mutuas; las cláusulas (3) y (4), un sistema de preferencias mutuas. La cláusula (6) exige que entre los miembros del grupo haya conocimiento mutuo de esas expectativas y preferencias. Hay *conocimiento mutuo*

entre A y B de que *p*, si y sólo si se satisface la continuación infinita de la serie: *a*) A sabe que *p*, *b*) B sabe que *p*, *c*) A sabe que B sabe que *p*, etcétera.

3. EL PROGRAMA DE GRICE

El análisis de Lewis fue incorporado al llamado *programa de Grice*. A partir de un artículo seminal publicado en 1959 Paul Grice se propuso definir el concepto de significado en términos que no presupusieran ninguna noción semántica. La idea de Grice consistía en comenzar por un análisis de la noción de *significado del hablante* en términos de intenciones comunicativas reflexivas —i. e. un análisis de en qué consiste el que un hablante signifique algo por medio una emisión— y luego definir la noción de significado lingüístico en términos de correlaciones convencionales entre emisiones-tipo y tipos de actos de significado del hablante.

Grice propuso inicialmente el siguiente análisis de la noción de significado del hablante: «"H significó algo por medio de x" es (aproximadamente) equivalente a "H pretendió que la emisión x produjese algún efecto en una audiencia por medio del reconocimiento de esa intención"». De acuerdo con la versión de Peter Strawson (Strawson, 1964), la intención básica del hablante, en el caso de una emisión asertórica, sería hacer que su audiencia piense que él, el hablante, cree que *p*. John McDowell (McDowell, 1980) objetó que la comunicación no debe analizarse en términos de inculcación de creencias, sino en términos de transmisión de información. «Comunicar», según él, sería un verbo factivo como «verificar», «averiguar», «saber», etc., de modo que «H comunicó que *p*» entraña *p*. Pero esta postura de McDowell construye la relación entre *comunicación* y verdad de manera excesivamente fuerte: no hay nada semánticamente anómalo en «H comunicó que *p*, pero no-*p*» y menos aún en «H aseveró que *p*, pero no-*p*». Con todo, es cierto que el objeto primario de hacer aserciones no es inculcarles a los demás creencias sobre nuestras propias creencias sino *informarlos* sobre el tema de nuestras aserciones (García Suárez, 1985).

La propuesta inicial ha sido refinada sucesivamente por el propio Grice y por sus seguidores a fin de evitar ciertos contraejemplos basados en la posible presencia de intenciones furtivas que frustren el logro de la comunicación. La idea de Strawson fue que las intenciones comunicativas que aparecen en el *analysans* deben ser plenamente *abiertas*. Para cumplir con este requisito Stephen Schiffer añadió la exigencia de que haya *conocimiento mutuo* entre hablante y audiencia de que el hablante emitió *x* con esas intenciones. Diversos autores han

objetado que el requisito de conocimiento mutuo es problemático desde el punto de vista de su realidad psicológica. Para que hablante y audiencia establecieran que tienen conocimiento mutuo tendrían que realizar una serie infinita de comprobaciones, lo cual haría la comunicación imposible. Otros autores han tratado de desarrollar un concepto de conocimiento mutuo, o algún sucedáneo de ese concepto, que sea psicológicamente plausible.

La estrategia griceana para dar cuenta del significado lingüístico consiste en comenzar por emisiones no estructuradas —por ejemplo, una expresión como «grrr» para significar «¡Leones!»—. Supongamos dos individuos A y B que carecen de lenguaje. A, que está a la vista de B, quiere advertir a B de la presencia de un león en las inmediaciones. Se las ingenia para emitir el sonido «grrr» que se parece al sonido que hace un león. B sabe también que ése es el sonido que hacen los leones e infiere que el hecho de que A emita ese sonido es una buena razón para concluir que hay leones en las proximidades. En este caso la existencia de conocimiento mutuo acerca de un rasgo natural que tiene un cierto sonido hace posible que A comunique a B esa información. Pero aún no podemos decir que «grrr» significa nada en el grupo al que pertenecen A y B, pues, para entender la intención comunicativa de A, B tuvo que hacer uso de mucha información acerca de la situación en que estaban él y A. Supongamos que posteriormente se invierten las tornas y es ahora B quien advierte la presencia de un león cerca de A y quiere comunicárselo. B puede recordar el incidente pasado y, suponiendo que A también lo recordará, hacer uso de «grrr» para comunicarle a B la presencia del león. Cuando los demás miembros del grupo conozcan estos incidentes será probable que en el futuro usen el sonido «grrr» para comunicar la presencia de leones. Pero ahora lo que hace de «grrr» el medio óptimo de comunicar la presencia de leones ya no es el hecho de que este sonido se asocie *naturalmente* con el rugido de un león sino el hecho de que los miembros del grupo han *usado* previamente con éxito esa proferencia para comunicarse. Con el tiempo será conocimiento mutuo entre los miembros del grupo que «grrr» es el sonido apropiado para informar de la presencia de leones. El *significado atemporal* se funda en este tipo de *regularidades autoperpetuantes*. Tenemos aquí una explicación de cómo las convenciones comunicativas pueden fundarse en una noción de *comunicación preconvencional*.

Schiffer apela a la noción de convención de Lewis para definir la noción de significado atemporal de una emisión-tipo no estructurada. Decimos que una tal emisión *x* significa (atemporalemnte) algo en una población P cuando en P prevalece una convención de emitir *x* *h*-intentando producir en una audiencia una cierta creencia. (Aquí «*h*-intentar» abrevia el *analysans* del análisis previo del significado del hablan-

te.) La asociación convencional con la *intención comunicativa* relevante es entonces el rasgo de x cuyo conocimiento mutuo por los miembros de P permite la comunicación. Y este rasgo hace que una proferencia tenga un determinado significado atemporal a pesar de que la intención del hablante al emitirla en una ocasión sea que tenga otro significado distinto que va contra las expectativas mutuas de los miembros del grupo acerca de qué intenciones se asocian generalmente con la emisión. Con ser Belarmino Pinto mucho hombre, el significado atemporal en español de «metempsícosis» es «transmigración de las almas», no «intríngulis indescifrable». Aquí nuestras intuiciones están con Alicia y en contra de Humpty Dumpty: no es Belarmino el que manda.

El paso final del análisis consiste en explicar el significado atemporal de expresiones estructuradas. Siguiendo a Lewis (Lewis, 1975), podemos partir de la noción de *lenguaje posible*. Un lenguaje posible es una función que asigna significados a sartas de tipos de proferencias o inscripciones. Se trata de una entidad abstracta que aún no tiene relación con los hablantes. Decimos entonces que £ es el *lenguaje efectivo* de una población P sólo si entre los miembros del grupo que usa £ y ese lenguaje posible se da una relación especificable en términos de convenciones pertenecientes al significado del hablante. Para dar cuenta del hecho de que el significado en £ es estructurado y recursivo se puede utilizar la noción de una *gramática* Γ, esto es, una función que va de proferencias o inscripciones que son constituyentes elementales de oraciones a significados. Una gramática consta de una serie de operadores que toman constituyentes elementales para construir sartas de proferencias o inscripciones interpretadas. Las gramáticas son especificadas finitamente —tenemos un léxico y un conjunto de operadores finitos— aunque determinan lenguajes infinitos. Tan sólo resta, siguiendo a Brian Loar (Loar, 1981), concebir el uso de un lenguaje por un grupo como *fundado* en una gramática.

4. COMUNICACIÓN SIN LENGUAJE: LA CRÍTICA DE DAVIDSON

Si en los años cincuenta el ataque a la noción de convención había venido de Quine, en los años ochenta ha sido su discípulo más amado, Donald Davidson, quien ha vuelto a la carga. En «Communication and convention», Davidson defiende que la comunicación lingüística no requiere en puridad convenciones, aunque de hecho se apoye en ellas por razones meramente pragmáticas. Davidson examina y rechaza tres tipos de teorías que afirman, respectivamente, la existencia de convenciones que conectan modo verbal y *fuerza ilocutiva*, de convenciones

que conectan el uso y el significado de las oraciones y de convenciones que fijan el significado de palabras y oraciones individuales. Nos centraremos en el rechazo por parte de Davidson de este último tipo de tesis, puesto que incluyen la teoría de Lewis antes expuesta.

Afirma Davidson que la comunicación no exige que hablante y oyente signifiquen lo mismo por las mismas palabras. Cada hablante puede hablar un lenguaje diferente y esto no impedirá la comunicación siempre que el oyente entienda al que habla. Lo que exige la comunicación es que hablante y oyente asignen el mismo significado a las palabras del hablante. ¿No sería este mínimo de concordancia exigido una apelación a la conformidad a una regularidad en el sentido de Lewis? No, responde Davidson. En primer lugar, la interdependencia de significado y creencias hace ilegítima la apelación a las convenciones, puesto que no podríamos atribuir a las personas adhesión a las convenciones sin interpretar simultáneamente su lenguaje. En general, es circular definir el significado de las oraciones en función de las creencias mantenidas por los individuos, pues esos individuos mantienen creencias al aceptar oraciones de su lenguaje. Pero si no conocemos ya el significado de una oración, no sabremos qué creencia mantendría un individuo al aceptarla. Esta objeción se basa en la premisa falsa de que toda creencia debe ser analizable como la aceptación de una oración. Ahora bien, es posible atribuirles creencias elementales a los infantes y a los animales sin atribuirles la aceptación de oraciones. Y lo mismo valdría para nosotros. Aunque a menudo mantengamos creencia aceptando oraciones, podemos frecuentemente especificar esas creencias sin mencionar oraciones aceptadas.

En segundo lugar, sostiene Davidson, la teoría del hablante y la teoría del oyente deben coincidir *después* de que la emisión haya sido hecha. Pero, a menos que coincidan de antemano, los conceptos de convención y regularidad no tienen agarre definido. Ahora bien, la comunicación podría alcanzarse aunque hablante y oyente tuvieran distintas teorías previas, pues el hablante puede proporcionar al oyente claves adecuadas que le permitan llegar a una interpretación correcta. Ciertamente algo así sucede en los casos de comunicación prelingüística a los que hemos hecho referencia en la sección anterior. En estos casos la comunicación se logra en ausencia de convenciones previas. En el modelo griceano la apelación a convenciones tiene lugar sólo en la explicación del significado lingüístico. En la explicación del significado del hablante se apela sólo a intenciones y creencias. Pero los casos de comunicación preconvencional se limitan a situaciones en las que el mensaje comunicado es relativamente simple e inestructurado. ¿Sería posible dar cuenta también de casos de comunicación compleja mediante este tipo de comunicación sin código convencio-

nal? Una respuesta afirmativa se desprende de la posición del último Davidson.

En el trabajo antes referido Davidson defendía la posibilidad de comunicación sin convención, en «A nice derangement of epitaphs» da un paso más y defiende la comunicación sin lenguajes. Davidson distingue entre *teoría previa* y *teoría de paso* y usa la distinción para defender que el éxito comunicativo no puede descansar en el conocimiento de convenciones. La teoría previa del intérprete «expresa cómo está él preparado de antemano para interpretar una emisión del hablante» (Davidson, 1986, 442). La teoría previa del hablante «es lo que él *cree* que es la teoría previa del intérprete» (*ibid.*, 442). Según Lewis, el conocimiento o las capacidades que constituyen la teoría previa serían convenciones. Pero, arguye Davidson, no es condición necesaria para la comunicación lograda el que se compartan teorías previas. Esto se revela en el fenómeno de los *malapropismos*. La teoría previa de Mrs. Malaprop es que «a nice derangement of epitaphs» significa una bonita disposición de epítetos. Un intérprete ordinario de Mrs. Malaprop que no conozca sus hábitos verbales tiene una teoría previa según la cual la frase en cuestión significa un bonito desbarajuste de epitafios. No obstante, el intérprete puede entender a Mrs. Malaprop. Lo que él y la buena señora deben compartir para que la comunicación se produzca es la teoría de paso. La teoría de paso del hablante expresa «cómo interpreta él *de hecho* la emisión» (*ibid.*, 442). La teoría de paso del oyente es «la que él usa efectivamente para interpretar una emisión y es la teoría que el hablante pretende que el intérprete use» (*ibid.*, 442). Pero la teoría de paso no puede corresponder a lo que se llama la *competencia lingüística* del intérprete. La razón es que esa teoría es cambiante e incluye todo uso logrado —i. e. interpretado correctamente— de cualquier expresión por mucho que se aleje de lo ordinario. Así una teoría de paso no es tampoco una teoría de lo que se llama un lenguaje natural. Sería inútil el «dominio» de tal lenguaje porque conocer una teoría de paso es sólo saber interpretar una emisión particular en una ocasión particular. La consecuencia que Davidson extrae es a todas luces provocadora: «Concluyo que no hay algo así como un lenguaje; no, si un lenguaje es cualquier cosa como lo que muchos filósofos y lingüistas han supuesto. No hay por tanto algo así que aprender, dominar o con lo que nacer [...] debemos renunciar al intento de iluminar cómo nos comunicamos apelando a convenciones».

El núcleo argumental de la posición de Davidson está en la tesis de que malapropismos, confusiones y usos «erróneos» de palabras, en la medida en que son solecismos, lo son sólo relativamente a nuestra teoría previa, mientras que lo que nos dice lo que la gente significa es nuestra teoría de paso, una teoría que, como hemos visto, no hace

referencia a convenciones en función de las cuales son considerados solecismos esos usos. Ahora bien, la noción misma de malapropismo, o en general de solecismo, deja de tener sentido si renunciamos a la idea de un lenguaje *compartido*. Cuando el intérprete entiende que Mrs. Malaprop quiere decir una bonita disposición de epítetos y no un bonito desbarajuste de epitafios, lo hace porque sabe que en inglés las palabras «derangement» y «epitaph» significan lo que significan y puede *calcular*, dada la naturaleza de la situación conversacional, el error de la hablante. Pero ese cálculo requiere una comparación del significado pretendido de esas expresiones con su significado atemporal. Es decir, lo que permite al intérprete entender lo que quiere decir Mrs. Malaprop es su dominio de las convenciones lingüísticas y su capacidad de calcular la desviación de tales convenciones por parte de la hablante. Podemos dar cuenta del lenguaje de Mrs. Malaprop partiendo de una especificación del inglés estándar y luego describiendo cómo se obtiene su idiolecto mediante desviaciones sistemáticas.

5. LA TEORÍA DE LA RELEVANCIA DE SPERBER Y WILSON

El análisis griceano de la comunicación ha servido como punto de partida para el desarrollo de la teoría de la relevancia de Dan Sperber y Deirdre Wilson (Sperber y Wilson, 1986). Según ellos, el análisis de Grice constituye una alternativa al *modelo del código*, de acuerdo con el cual la comunicación se logra siempre codificando y decodificando mensajes. Este modelo, que se retrotrae a Aristóteles, alcanzó su formulación más elaborada en la obra de Shannon y Weaver. Pero el modelo del código, afirman Sperber y Wilson, es descriptivamente inadecuado porque la comprensión involucra más que la mera decodificación de mensajes. Hay un hueco entre las representaciones semánticas de las oraciones y los pensamientos comunicados por las emisiones y ese hueco no es rellenado por más codificación sino por inferencia.

Mientras que un proceso decodificador toma una señal como *input* y produce como *output* un mensaje asociado con la señal por un código, un proceso inferencial toma un conjunto de premisas como *input* y produce como *output* un conjunto de conclusiones que se siguen de las premisas o son apoyadas por ellas en algún grado. Bajo el *modelo inferencial* de la comunicación, el emisor modifica el entorno físico de su audiencia con dos intenciones: la *intención informativa* de hacer manifiesto o más manifiesto a la audiencia un conjunto de supuestos y la *intención comunicativa* de hacer mutuamente manifiesta a la audiencia y al comunicador la intención informativa del comunicador.

Sperber y Wilson afirman que esta noción de *manifestatividad mu-*

tua es más débil que la noción de conocimiento mutuo y carece de su implausibilidad psicológica. La idea clave de su análisis está en lo que ellos llaman el *principio de relevancia*. De acuerdo con este principio, que explicaría la interacción del significado lingüístico con los factores contextuales en la interpretación de las emisiones, todo acto comunicativo transmite la presunción de su propia relevancia. Sperber y Wilson ofrecen un análisis de la cognición humana según el cual la mente procesa información buscando obtener la mayor mejora de sus representaciones del mundo con el menor coste de pensamiento. La información más relevante es aquella que produce un balance óptimo de costes y beneficios.

6. LA REALIDAD PSICOLÓGICA DE LAS GRAMÁTICAS

Si, en contra de lo que Davidson pretende, el dominio de un lenguaje es la capacidad de usar sus expresiones de maneras gobernadas por reglas, debemos atender a algunas cuestiones concernientes a la epistemología de las reglas. Entre estas cuestiones destaca la de la realidad psicológica de las gramáticas.

Noam Chomsky (Chomsky, 1965; 1980; 1986) es un apasionado defensor de la tesis según la cual, subyaciendo a la conducta lingüística efectiva, hay una realidad mental. Una gramática es una descripción de la *competencia lingüística*: del sistema de reglas que el usuario ha internalizado. Por esa razón la gramática es parte de la psicología cognitiva. ¿En qué sentido podemos atribuir realidad mental a la gramática? ¿En qué sentido podemos hablar de internalización de las reglas? La respuesta de Chomsky es que los usuarios del lenguaje «*tienen cognición*» de las reglas de la gramática. Chomsky niega que esta cognición se reduzca a un mero *saber-cómo*, al tipo de conocimiento práctico o de habilidad que atribuimos a alguien cuando decimos que sabe montar en bicicleta aunque desconozca las leyes de la mecánica que explican su capacidad. Se trata de algo más similar al conocimiento proposicional, al *saber-que*, al tipo de conocimiento teórico que le atribuimos a alguien cuando decimos que sabe que las ballenas son mamíferos. Pero se trataría de un saber-que *sui generis*, pues, a diferencia del conocimiento proposicional ordinario, tenemos cognición de las reglas gramaticales sin tener la justificación que el conocimiento ordinario requiere y sin saber que lo sabemos. Parece que la noción de cognición a la que apela Chomsky tiene todos lo visos de ser una categoría *ad hoc*.

Gilbert Harman (Harman, 1967) ha objetado que la tesis chomskyana, según la cual el usuario tiene una representación mental de una gramática, lleva a un dilema uno de cuyos cuernos es un círculo vicioso

y el otro un regreso infinito. Pues la representación requerida debe estar en un lenguaje. Y o bien ese lenguaje es el mismo que el lenguaje original o no lo es. Si suponemos lo primero, caemos en un círculo vicioso. Pero si suponemos que ese lenguaje más básico es un lenguaje distinto —*mentalés*—, entonces su gramática también tiene que ser objeto de una representación mental. Lo cual requiere a su vez un lenguaje más básico todavía, y así *ad infinitum*. El único modo de evitar el dilema es admitir que el lenguaje es entendido directamente sin que su grámática sea representada mentalmente. Chomsky y Jerry Fodor (Fodor, 1975) han preferido aceptar el segundo cuerno del dilema pero negar que lleve a un regreso infinito. El regreso se detiene aceptando el supuesto de que ese lenguaje más básico postulado puede ser entendido directamente, sin necesidad de representar su gramática, porque es *innato*, no aprendido. La idea de que la adquisición de conceptos presupone un espacio cualitativo innato es admitida hoy por todos los empiristas. Pero la postulación de un *mentalés* innato va más allá de este mínimo incontrovertido.

7. ESCEPTICISMO SEMÁNTICO: WITTGENSTEIN Y KRIPKE SOBRE SEGUIR UNA REGLA

Hay otro problema que concierne tanto a la epistemología como a la ontología de la reglas y que ha provocado numerosas discusiones tras la publicación del original ensayo de Saul Kripke *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Kripke, 1982; y cf. García Suárez, 1989). De acuerdo con la interpretación de Kripke, en las secciones 138-244, que constituyen el corazón de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein plantea una paradoja escéptica. Para adentrarnos en el problema podemos utilizar un ejemplo del propio Kripke.

Se me pide que resuelva un problema de adición que nunca he afrontado antes. Siempre habrá un problema así, puesto que sólo he realizado un número finito de sumas. Pongamos que sea «68+57». Hago la suma y obtengo el resultado 125. Supongamos ahora que me encuentro con un excéntrico escéptico que afirma que la respuesta es «5» y no «125». No puedo responderle que en el pasado me di explícitamente la instrucción de que 125 es la suma de 68 y 57, pues *ex hypothesi* yo nunca había encontrado ese problema. Tampoco puedo responder afirmando que aplico ahora una función que determina justamente 125 como respuesta para el problema. En el pasado yo sólo he computado un número finito de sumas. Pero hay un número infinitos de funciones que concuerdan con la adición para el segmento de los números que yo he computado efectivamente y que divergen de ella

más allá de ese segmento. Tal vez en el pasado mediante «más» y «+» yo signifiqué la función *cuás*, simbolizada por «⊕», y que se define así:

$$x \oplus y = x + y, \text{ si } x, y \leq 57$$
$$= 5 \text{ en otro caso.}$$

No podemos escapar al gambito escéptico apelando a una regla que determina cómo ha de aplicarse la función adición para cualquier par de números. Una regla admite diferentes interpretaciones. Por ejemplo, si la regla fuese un algoritmo que involucrase la noción de contar, el escéptico podría sugerir que tal vez por «contar» yo quise decir *cuontar*, donde cuontar un conjunto es contarlo a no ser que el conjunto en cuestión sea la unión de dos conjuntos uno de los cuales tenga 57 o más miembros, en cuyo caso el resultado ha de ser 5.

El reto del escéptico tiene dos aspectos. El escéptico pone en cuestión que yo tenga buenas razones para *justificar* mi confianza en que la respuesta correcta es «125» y no «5». En este sentido, es un reto de índole epistemológica. Pero el desafío básico es de naturaleza ontológica: el escéptico cuestiona que haya *hecho* objetivo alguno que constituya el que yo signifique *más* y no *cuás*. El uso pasado, hemos visto, subdetermina el significado de «más». ¿No podríamos apelar a una experiencia cualitativamente única e irreducible que me es conocida por introspección? Por ejemplo, una imagen asociada con mi uso de «más». El problema es que una imagen no determina su aplicación. En terminología wittgensteiniana, una imagen no contiene un *método de proyección*. Así, pues, aun admitiendo que entender y significar fueran siempre estados o procesos mentales, cosa que Wittgenstein niega, la experiencia mental asociada con el signo «+» no determinaría cómo debo emplear el signo en cada caso nuevo. Tampoco podría ser el hecho constitutivo una disposición a responder «125» cuando se me pide la solución a la suma de 68 y 57. No podemos evitar el problema de la finitud de la actuación pasada apelando a disposiciones, porque éstas son también finitas. No es cierto que si se me preguntara por la suma de dos números cualesquiera, por grandes que fueran, yo siempre respondería con su suma y no con su *cuma*, pues yo soy un ser finito con capacidades limitadas. Además, las personas tienen disposiciones a cometer errores.

El problema no se confina a la aritmética sino que afecta al uso de cualquier símbolo. Para cualquier símbolo o regla se plantea el problema de cómo mi uso presente es determinado por mi significación pasada. Y puesto que según el escéptico no hay ningún hecho constitutivo al que apelar, hemos de concluir en un escepticismo semántico total.

Según Kripke, la nueva forma de escepticismo que Wittgenstein des-

cubre se plasma en la paradoja formulada en la sección 202 de las *Investigaciones*: «Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque a todo curso de acción podía hacérselo concordar con la regla.» Pero Kripke no da cuenta de que Wittgenstein añade a continuación que la paradoja se basa en un «malentendido»: en la idea de que entender una regla es siempre darle una interpretación en el sentido de reemplazar la formulación de la regla por otro símbolo o conjunto de símbolos. Wittgenstein no suscribe la paradoja sino que la presenta como una reducción al absurdo de la concepción que identifica comprensión con interpretación. Y la solución está en advertir que seguir una regla es una *práctica*, una actividad regular temporalmente extendida. Alguien, por ejemplo, se guía por un indicador de caminos sólo en la medida en que hay un *uso* estable, una costumbre.

Kripke cree que la solución que Wittgenstein da a la paradoja es también una solución escéptica. Wittgenstein aceptaría que no hay ningún hecho objetivo que constituya el que yo signifique *más* o *cuás*. Pero de ahí no se sigue un total escepticismo semántico. La conclusión de que todo discurso carece de significado se puede evitar apelando a una teoría del significado basada en *condiciones de aseverabilidad*. En vez de preguntar qué hechos corresponden al enunciado «Pérez significó *más* por "+"», hemos de preguntar bajo qué condiciones es aseverable ese enunciado, y hemos de investigar el papel que tiene en nuestras vidas la práctica de aseverarlo. Kripke entiende que, para Wittgenstein, esas condiciones y ese papel hacen necesariamente referencia a una *comunidad* y son inaplicables a un individuo considerado aisladamente. El concepto de seguir una regla sería, pues, un concepto social, un concepto que descansa en la noción de concordancia comunal.

8. LENGUAJES PRIVADOS

Esta interpretación comunitaria de las reglas lleva a Kripke a afirmar que a estas alturas la imposibilidad de la existencia de un *lenguaje privado* ya ha sido sentenciada. Cuando consideramos a un individuo aisladamente no hay ningún hecho que establezca que usa un signo de acuerdo con sus intenciones previas. No hay distinción entre lo que *es* un uso correcto y lo que le *parece* un uso correcto. El argumento real contra los lenguajes privados no se encuentra en las secciones 243 y siguientes de las *Investigaciones*, afirma Kripke, sino en la discusión precedente de la noción de seguir una regla.

Es cierto que la conclusión del argumento contra los lenguajes privados ya está *formulada* en la sección 202, pero esto no quiere decir que esté *obtenida* allí. Aparece en ese lugar a título de anticipación.

Bajo la interpretación de Kripke, que hace equivalentes considerar que un individuo sigue una regla privadamente y considerar a ese individuo aisladamente, «privado» se opone a «comunitario» o «social». Pero en el uso de Wittgenstein «privado» se opone a «público» como «interno» se opone a «externo». Se trata del contraste que se da entre «conducta pública» («externa») y «sensaciones privadas» («internas»). Así, un lenguaje privado es definido como un lenguaje cuyas palabras «deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante; a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender ese lenguaje» (Wittgenstein, 1953, § 243). Aquí la marca de lo privado es la incognoscibilidad por otros, de donde se deduce la no inteligibilidad para ellos. Lo que la solución escéptica excluía era el «modelo privado» de *seguir una regla* —la posibilidad de explicar la noción de un individuo que sigue una regla sin hacer referencia a su pertenencia a una comunidad—. Hemos de admitir que si rechazamos el modelo privado, la imposibilidad de un lenguaje privado queda ya sentenciada, puesto que por definición un lenguaje privado excluye cualquier apelación a los juicios de la comunidad. Ahora bien, los defensores de la concepción comunitaria dan por sentado que cuando Wittgenstein usa el término «práctica» y otros afines se refiere siempre a una práctica social. Pero lo que Wittgenstein exige para adscribirle una práctica a un individuo es que haya un uso estable por parte del sujeto en cuestión. Esta exigencia excluye la posibilidad de que se siga una regla *sólo una vez*. La noción de seguir una regla conlleva la de una *pluralidad de usos* de esa regla. Pero no requiere una *pluralidad de usuarios*. La imposibilidad de un lenguaje privado no se deduce, pues, de las consideraciones sobre seguir una regla. Pues un lenguaje en el que diésemos un nombre privadamente a una sensación y usásemos ese nombre cada vez que se repite la sensación parecería un contraejemplo al requisito wittgensteiniano según el cual, *para que el lenguaje sea un medio de comunicación*, es necesario que haya concordancia en juicios entre los usuarios.

¿Cómo se establece la conexión entre, por ejemplo, la palabra «dolor» y la sensación nombrada? ¿Cómo aprende un niño el significado de los nombres de sensaciones? De acuerdo con Wittgenstein, el eslabón entre la palabra y la sensación lo constituyen las manifestaciones naturales de la sensación —gritar, gemir, contraer el rostro, etc.—. Las palabras reemplazan a esas manifestaciones naturales. Los adultos le enseñan al niño «una nueva conducta de dolor». Pero ahora supongamos que yo no poseo ninguna expresión natural y asocio el signo «S» con la sensación por medio de una definición ostensiva privada —anoto el signo en mi diario mientras concentro mi atención en la sensación—. De este modo me imprimo la conexión entre el signo y la

sensación de modo que en el futuro pueda recordar la conexión correcta. Wittgenstein objeta que en este caso no habría distinción entre ser correcta y parecerme correcta. Lo cual significa que no puede hablarse de *corrección*. Las reglas de este lenguaje son meras «impresiones de reglas» (cf. García Suárez, 1976 y Villanueva, 1984).

Adviértase que este razonamiento no se basa en un supuesto verificacionista. El problema no radica en que, en ausencia de una comprobación objetiva, el autor del diario privado no puede identificar correctamente una sensación como la sensación S. Aun para identificar correcta o incorrectamente algo como S el autor del diario debería saber primero cuál es el significado de «S». El problema es que no puede saber qué significa «S». La oración «Esto es S» carece de sentido porque «esto» y «S» no reciben su significado independientemente.

El autor del diario podría replicar que en el caso contemplado tenemos la misma situación que se da cuando apelamos de un recuerdo a otro; por ejemplo, cuando no sabemos si hemos retenido correctamente la hora de salida de un tren y para comprobarla invocamos la imagen mnemónica de la página de una guía de ferrocarriles. Del mismo modo, para saber si uso correctamente el signo «S» apelo a la muestra de la sensación que he almacenado en mi memoria. Pero en realidad no se trata de la misma situación. En el caso de la imagen mental de la página de la guía de ferrocarriles es posible comprobar su corrección comparándola con la página real. Pero en el caso del diario privado sería como si comprásemos varios ejemplares del mismo periódico para cerciorarnos de la verdad de lo escrito. El mecanismo mnémico debe llamar a escena el recuerdo *correcto*, pero, puesto que en este caso no podemos salir de la mente, llamarlo a escena equivale a recordar la correlación entre signo y muestra. En suma, «justifico» mi recuerdo de la correlación por medio de mi recuerdo de la correlación.

La conclusión de todo ello es que el objeto privado no desempeña ningún papel en el juego de lenguaje con las palabras que nombran sensaciones. La palabra «dolor» no puede adquirir su significado por asociación con un ejemplar privado.

Tendemos, no obstante, a pensar que, si bien no podemos saber nunca con certeza que los demás sienten dolores, o al menos no podemos conocer con certeza el grado exacto de su dolor, sabemos sólo a partir de nuestro propio caso lo que significa la palabra «dolor». A fin de combatir esta idea, Wittgenstein se imagina que cada uno tuviera una caja, en cuyo interior ningún otro pudiera mirar, y dentro hubiese algo que llamamos «escarabajo». En tal caso, la palabra «escarabajo» no sería el nombre de una cosa: «Si se construye la gramática de la expresión de sensación según el modelo de «objeto» y «nombre», entonces el objeto cae fuera de consideración como irrelevante» (Witt-

genstein, 1953, § 293). Wittgenstein no está afirmando que, *puesto que* las sensaciones son privadas, no pueden entrar en el juego de lenguaje; que la palabra «dolor» no denota la sensación. Está afirmando que *si* interpretamos la relación del nombre con el objeto como una relación de asociación pura, sin la mediación de la conducta de dolor, entonces el objeto que hay en la caja «se neutraliza, sea lo que fuere» (*ibid.*).

La discusión wittgensteiniana del lenguaje de sensaciones se resume en el *dictum*: «Un "proceso interno" necesita "criterios externos"» (Wittgenstein, 1953, § 580). ¿Se trata de *conductismo lógico*, a la manera de Ryle? Para Wittgenstein la conexión entre el dolor y la conducta de dolor no es una conexión meramente contingente, sino que es una conexión criterial. La conducta de dolor, preverbal y verbal, es una evidencia no inductiva de la presencia del dolor. Así, el conductista está en lo correcto frente al cartesiano cuando afirma que los predicados psicológicos no son conceptualmente independientes de los predicados comportamentales. La conexión entre el dolor y la conducta de dolor no es meramente contingente, sino criterial. La conducta de dolor es una evidencia no inductiva de la ocurrencia de la sensación dolorosa. Pero el conductista yerra al considerar que los predicados psicológicos son reducibles a predicados comportamentales. Si no hubiera conducta de dolor, no tendríamos el concepto de dolor que tenemos; pero el significado de «dolor» no es el gesto o el gemido. Wittgenstein no niega la existencia de procesos mentales o la posibilidad de dolor sin manifestación externa. Tan sólo pone de manifiesto los errores gramaticales que cometen tanto el conductista, que pretende definir el dolor en función de la conducta —lo cual contradice el uso normal de la palabra—, como el cartesiano, que cree dotar de significado a la palabra asociándola con el objeto privado. Su investigación es una búsqueda de la salida de la botella cazamoscas en la que se debaten cartesianos y conductistas.

BIBLIOGRAFÍA

Ayer, A. J. (1936), *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, London (trad. esp.: *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. de M. Suárez, Martínez Roca, Barcelona, 1975).

Chomsky, N. (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge MA (trad. esp.: *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, trad. de C. P. Otero, Aguilar, Madrid, 1970).

Chomsky, N. (1980), *Rules and representations*, Columbia University Press, New York (trad. esp.: *Reglas y representaciones*, trad. de S. A. Bastien, FCE, México, 1983).

Chomsky, N. (1986), *Knowledge of Language: Its nature, origin and use*,

Praeger, New York (trad. esp.: *El conocimiento del lenguaje: su naturaleza, origen y uso*, trad. de E. Bustos Guadaño, Alianza, Madrid, 1989).
Davidson, D. (1984), «Communication and convention», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 265-280 (trad. esp.: *De la verdad y de la interpretación*, trad. de G. Filippi, Gedisa, Barcelona, 1990).
Davidson, D. (1986), «A nice derangement of epitaphs», en E. LePore (comp.), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford, pp. 433-464.
Fodor, J. A. (1975), *The Language of Thought*, Thomas Y. Cromwell, New York (trad. esp.: *El lenguaje del pensamiento*, trad. de J. Fernández Zulaica, Alianza, Madrid, 1984).
García Suárez, A. (1976), *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid.
García Suárez, A. (1985), «Significado y comunicación asertórica: una crítica del desvío conductista de McDowell»: *Teorema* XV/1-2, pp. 81-93.
García Suárez, A. (1989), «Seguir una regla: Wittgenstein y Kripke sobre escepticismo semántico», en C. Martín Vide (comp.), *Lenguajes naturales y lenguajes formales* IV, Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 177-191.
Grice, H. P. (1989), *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge MA.
Harman, G. (1967), «Psychological Aspects of the Theory of Syntax»: *Journal of Philosophy* 64, pp. 75-87.
Hjelmslev, L. (1974), *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1974.
Hume, D. (1978), *A Treatise of Human Nature*, ed. de L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford (trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977).
Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge MA (trad. esp.: *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado,* trad. A. Tomasini, UNAM, México, 1989).
Lewis, D. K. (1969), *Convention: A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge MA.
Lewis, D. K. (1975), «Languages and language», en K. Gunderson (comp.), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Lledó, E. (1970), *Lenguaje y filosofía*, Ariel, Barcelona.
Loar, B. (1981), *Mind and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
McDowell, J. (1980), «Meaning, communication and knowledge», en Z. van Straaten (comp.), *Philosophical Subjects: Essays presented to P. F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford.
Platón (1983), *Crátilo*, en Platón, *Diálogos* II, trad. de J. L. Calvo, Gredos, Madrid.
Quine, W. v. (1936), «Truth by convention», en O. H. Lee (comp.), *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, Longmans, New York (reimpreso en H. Feigl y W. Sellars (comps.), *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1949).
Schiffer, S. (1972), *Meaning*, Clarendon Press, Oxford.
Sperber, D. y D. Wilson (1986), *Relevance: Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford.
Strawson, P. F. (1964), «Intention and convention in speech acts»: *Philoso-*

phical Review 73. Reimpreso en P. F. Strawson, *Logico- Linguistic Papers*, Methuen, London, 1971 (trad. esp.: *Ensayos lógico-lingüísticos*, trad. de A. García Suárez y L. M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid, 1983).

Villanueva, E. (1984), *Lenguaje y privacidad*, UNAM, México.

Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford (trad. esp.: *Philosophische Untersuchungen/Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Crítica/UNAM, Barcelona y México, 1988).

METÁFORA

Eduardo de Bustos Guadaño

1. LA METÁFORA Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA DEL LENGUAJE

La historia de las relaciones entre la filosofía y el discurso figurado está llena de altibajos, pero es constante. Sin embargo, aunque el discurso figurado y, en particular, la metáfora han constituido un motivo permanente de reflexión teórica, la importancia que ésta ha adquirido en las últimas décadas es absolutamente espectacular. No sólo en cuanto a la extensión de publicaciones sobre el particular (Shibbles, 1971; Noppen *et al.*, 1985; Noppen y Hols, 1990), sino en cuanto a la variedad de su procedencia. Si hay algo que caracterice a la eclosión de estudios sobre la metáfora es la pluralidad y heterogeneidad de enfoques bajo los cuales se considera. Ámbito acotado de las reflexiones de retóricos y filósofos en siglos pasados, el estudio de la metáfora ha desbordado los límites disciplinares para introducirse en materias tales como la psicología, la sociología, la antropología, la teoría de la ciencia e incluso la inteligencia artificial. Una de las recopilaciones dedicadas al tema ha podido hacer referencia a la *ubicuidad* de la metáfora (Papprotté y Dirven, 1985), a su capacidad para aparecer en muy diferentes campos teóricos y marcos conceptuales.

Entre las diversas razones que han concurrido para dotar a la metáfora de su importancia actual las hay de carácter sistemático y de índole histórica. Entre éstas es preciso mencionar la pervivencia de estudiosos del lenguaje que, más o menos conscientemente, son herederos de la tradición romántica del siglo XIX, que tan decisivamente laboró por la rehabilitación filosófica y literaria de la metáfora. Entre ellos el más destacable es sin duda M. Black, cuyos artículos sobre la metáfora (1954; 1977), constituyen (especialmente el primero) obras seminales en la reflexión sobre la materia. La obra de M. Black es, en este ámbito

concreto, heredera de la del gran estudioso de la retórica y teoría literaria I. A. Richards y la de éste, a su vez, de la del poeta romántico Coleridge. Aun cuando inscrita dentro de la filosofía analítica del lenguaje, la obra de M. Black se puede considerar representativa de una reacción antipositivista. De la teoría de M. Black sobre la metáfora se puede afirmar que su sentido general es la defensa de la autonomía e irreductibilidad del sentido metafórico, así como de su capacidad para ser depositaria de conocimiento. Su análisis está centrado en el nivel propiamente lingüístico, pero ha tenido una influencia evidente en las perspectivas que han aportado otras disciplinas, como la teoría de la ciencia o la psicología cognitiva.

En cuanto a aquélla, dentro del mismo marco de reacción contra el positivismo, diversos autores han destacado el papel de los modelos y las metáforas en la progresión y transmisión del conocimiento científico. Una pionera en este sentido fue M. Hesse (1966; 1974) que, frente a la tesis positivista que equiparaba el significado cognitivo de un enunciado con su método de verificación, puso de relieve la importancia cognitiva de las metáforas científicas, tanto en el contexto de descubrimiento (en cuanto instrumentos heurísticos) como en el de justificación (predicción y contrastación). Por otro lado, las tesis de M. Hesse sobre la metáfora tuvieron el mérito de suscitar un aspecto a menudo olvidado en su tratamiento: la función social que tiene la elaboración y comprensión de las metáforas.

Otro de los motivos que han influido en la actual eclosión del interés por la metáfora ha sido el advenimiento de la revolución cognitiva en el campo de la psicología y su repercusión en la filosofía (cf. Lakoff, 1993; Goldman, 1993). Fruto ella misma de una reacción contra el positivismo psicológico —el conductismo—, el cognitivismo se ha convertido en el paradigma dominante en la psicología científica de los últimos veinte años, con su énfasis en la explicación funcional de los procesos de pensamiento. Dentro de ese marco teórico, se ha visto en la metáfora el instrumento psicológico central mediante el cual se amplía y estructura nuestro conocimiento del mundo. Por tanto, la captación de la esencia de la metáfora y su explicación psicológica se han convertido en un asunto central dentro de esta disciplina y disciplinas relacionadas, como la inteligencia artificial. La obra más conocida a este respecto es la de G. Lakoff y M. Johnson (1980), prolongada en (Lakoff, 1987) y en (Lakoff y Turner, 1989) en la que han pretendido mostrar cómo buena parte de nuestra experiencia cotidiana del mundo y de nuestras relaciones sociales están estructuradas metafóricamente. Este énfasis puesto en la metáfora como instrumento para conformar la conciencia individual enlaza por otra parte con consideraciones procedentes de la filosofía continental (Escuela de Fráncfort,

antropología y filosofía estructuralista...), haciendo converger sobre ella la multitud de perspectivas y tradiciones intelectuales que contribuyen a convertirla en un excitante objeto de reflexión.

2. TEORÍAS SOBRE LA METÁFORA

Antes de explorar la fisonomía conceptual del problema que supone la metáfora para la actual filosofía del lenguaje, conviene recordar un grupo de ideas tradicionales y de alternativas teóricas corrientes propuestas para su explicación.

2.1. *Ideas heredadas*

Las principales ideas acerca de la metáfora que la tradición lingüística, literaria y filosófica ha aportado a las actuales controversias se pueden resumir del modo siguiente:

1) «La metáfora es la aplicación a una cosa de un nombre que es propio de otra» (Aristóteles, *Poética*, cap. 21). De acuerdo con esta tesis, la metáfora es ante todo un fenómeno léxico, que se produce en el nivel de la palabra y en su función nominativa. La transferencia de significado, que se concibe básicamente como un desplazamiento de la referencia, puede presentar diversas modalidades. En el caso de la teoría aristotélica son consideradas principalmente las desviaciones ontológicas o categoriales, entre ellas las que más tarde se clasificarán como tropos diferentes a la metáfora (por ejemplo, la sinécdoque).

2) La elaboración y comprensión de (algunas) metáforas conlleva la captación de similaridades ocultas: «la habilidad para utilizar la metáfora entraña una percepción de las similaridades» (Aristóteles, *Poética*, cap. 22). Así, Aristóteles consideró el símil, en cuanto comparación explícita, como una figura muy próxima a la metáfora (*Retórica*, III, 1406 b), idea que radicalizaron Quintiliano y Cicerón: «la metáfora es una forma abreviada de símil, condensada en una palabra» (*De oratore*, III, 38). De este modo se introdujo la idea, recogida por diversos autores a lo largo de la historia de la retórica, de que existe una equivalencia subyacente entre el esquema propio de la metáfora, A es B, y el del símil, A es *como* B. En esa traducción o equivalencia la metáfora pierde su contenido cognitivo en beneficio de la literalidad del enunciado comparativo.

3) La función (y el origen) del uso de la metáfora es la de proporcionar placer estético al entendimiento. Aunque en Aristóteles esta función no está desligada por completo de su valor como instrumento

heurístico o cognoscitivo, lo está en la obra de retóricos aristotélicos como Quintiliano (*Institutio oratoria*) y en la tradición medieval.

4) La metáfora es una clase de abuso verbal que ha de suprimirse del discurso propio de la expresión del conocimiento. Ésta es una idea propiamente *moderna*: la dimensión retórica del discurso, su virtualidad persuasiva, ha de residir no en la forma verbal, sino en la sustancia lógica. Locke fue uno de los que la expresó con mayor énfasis: «Si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y seducir así el juicio» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, cap. X, 34).

5) La metáfora constituye un elemento medular del lenguaje, su auténtica esencia. Esta idea, que se puede rastrear al menos hasta G. Vico (*La nueva ciencia*), tiene una versión historicista o evolutiva, propia del marco filosófico del siglo XVIII. Tal concepción afirma que el origen del lenguaje se encuentra en la metáfora, el instrumento cognitivo primigenio mediante el cual el hombre asimila la experiencia de la realidad. El mito primitivo no es sino una forma de metáfora extendida (Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*) y el hombre primitivo es literalmente el auténtico *poeta*.

Precedentes de la versión romántica de la tesis de que la metáfora es central en el lenguaje se pueden rastrear en realidad hasta Pascal (*Pensamientos*). En ella se pone el énfasis en la autonomía e irreductibilidad del significado metafórico. Autonomía en cuanto el significado de la metáfora es independiente de las acepciones literales de sus elementos componentes, e irreductibilidad en cuanto que el significado metafórico no se puede verter mediante paráfrasis literales. De acuerdo con Pascal, el excedente expresivo de la metáfora la convierte en el medio ideal para trasmitir lo inefable (en su caso el mensaje divino). De acuerdo con los teóricos del romanticismo literario (Wordsworth, Coleridge), la metáfora encarna la capacidad sintética de la imaginación (frente a la analítica de la razón), su poder para dar forma a la realidad.

Este puñado de ideas de la tradición lingüística y filosófica resuenan en muchas concepciones vigentes sobre la metáfora. Algunas de ellas se repiten, incluso literalmente. Otras en cambio han dejado una huella más leve. Pero, como se puede advertir, se distribuyen en dos tendencias contrapuestas por la importancia que atribuyen al fenómeno. Para una, la metáfora es un accidente lingüístico marginal, con funciones comunicativas especializadas y ajena al ámbito del conocimiento. Para la otra, la metáfora encarna la auténtica naturaleza del

lenguaje y del pensamiento, y es el fenómeno central del que debe dar cuenta la teoría semántica y literaria. En realidad, en la filosofía contemporánea del lenguaje, existen dos formas de abogar por el carácter fundamental de la metáfora en el lenguaje y la comunicación:

1) La forma más moderada consiste en asignar ese carácter central a la metáfora, pero en el ámbito del lenguaje figurado. La metáfora sería la modalidad fundamental de producción del significado figurado, siendo reducibles a ella las otras modalidades, como la sinécdoque o la metonimia. La argumentación que suele fundamentar esta reducción es que las definiciones tradicionales de sinécdoque y metonimia resultan tan generales, imprecisas o confusas que, al final, en la medida en que resultan inteligibles o aplicables, son equivalentes a la noción, también tradicional, de metáfora. Así, la metáfora no se caracterizaría sino por una *desviación*, en la denominación según los clásicos, en la referencialidad según los modernos, que es común a la metáfora propiamente dicha y a la sinécdoque y a la metonimia.

En su integración de la metonimia y la sinécdoque, la metáfora se mantiene dentro del nivel léxico: se trata en todos los casos de formas desviadas de referencia a realidades. Pero, dada la progresiva tendencia a tratar la metáfora como fenómeno oracional, en ese nivel se ha opuesto o ha subsumido otros fenómenos lingüísticos, como el del símil. Si el tratamiento retórico tradicional consistía en concebir la metáfora como un tipo de símil implícito, las concepciones radicales modernas propugnan lo contrario, esto es, considerar los símiles como una variedad de metáforas. Así, N. Goodman mantuvo que, si decimos que una pintura es triste, estamos comparando las personas y las pinturas de una forma implícita: «En efecto, lo que dice el símil es que las pinturas y las personas son parecidas en cuanto a su tristeza, metafórica una y literal la otra. En lugar de una metáfora reduciéndose a un símil, el símil se reduce a la metáfora o, mejor, la diferencia entre el símil y la metáfora es insignificante» (Goodman, 1968, 77-78). Desde este punto de vista, carece de importancia la presencia de expresiones comparativas explícitas (*como*, etc.). Lo importante es que la aplicación del término, explícitamente afirmada o sólo sugerida, tiene una naturaleza metafórica. Así, si afirmo «las pinturas son como las personas», en el sentido de que ambas pueden expresar sentimientos, etc., lo decisivo no es que esté afirmando que pinturas y personas tienen en común ciertas propiedades, sino que las pinturas *no* son personas y que sólo con un fundamento metafórico —esto es, ignorando este simple hecho— puedo justificar que algunas puedan ser consideradas tristes. Como bien ha señalado P. Ricoeur (1975), la misma enunciación explícita de la comparación ya es un reconocimiento patente de la carencia de identidad, de la aplicación metafórica.

2) En contraste, la posición más radical respecto a la función de la metáfora en el lenguaje tiene que ver, no con la aplicación desviada de algunos términos, sino con la aplicación de los términos comunes en general. Según han defendido M. Arbib y M. Hesse (1986), en la aplicación concreta de cualquier término común se oculta un desplazamiento metafórico. Al no designar realidades individuales, aislables y unívocamente determinables, los nombres comunes se justifican, en su aplicación, en un desplazamiento metafórico. Si llamo «mesa» a *esta* realidad y lo mismo hago con otra entidad distinta, mi decisión está justificada en última instancia por sus raíces metafóricas, porque una metáfora básica me permite trasladar o proyectar cualidades de una realidad a otra. En última instancia, la tesis de M. Hesse se basa en las ideas de L. Wittgenstein acerca de la justificación de las apelaciones: el *aire de familia* del que hablaba este filósofo es el sustrato de la identidad de apelaciones y este sustrato, al contrario de lo mantenido por la filosofía tradicional, no se mantiene por la existencia de propiedades compartidas, sino por saltos metafóricos de una aplicación a otra. Así, el lenguaje, en su funcionamiento más íntimo, el que permite la compresión de información, es de naturaleza metafórica. Básicamente lo mismo defendió, desde un punto de vista psicológico, D. Rumelhart ([2]1993). En definitiva, como ha manifestado Umberto Eco (1984), cualquier teorización sobre la metáfora ha de partir de una de estas dos posiciones, ha de surgir de «una elección radical: *a*) o bien el lenguaje es por naturaleza y originariamente metafórico y el funcionamiento de la metáfora establece lo que es la actividad lingüística y, por tanto, toda regla o convención surge con el fin de reducir (y empobrecer) el potencial metafórico que define al hombre como animal simbólico; *b*) o bien el lenguaje (y cualquier otro sistema semiótico) es un mecanismo regido por reglas, una máquina predictora que dice qué frases se pueden generar y cuáles no, y cuáles de las que es posible generar son «buenas» o «correctas» o provistas de sentido; una máquina con respecto a la cual la metáfora constituye una ruptura, una disfunción, un resultado inexplicable, pero al mismo tiempo el impulso para la renovación del lenguaje» (Eco, 1984, 88). Eco ve en la tensión dialéctica de estas dos concepciones, a lo largo de la historia, una perpetua reencarnación de la contraposición clásica entre *phýsis* y *nómos*, entre la naturaleza y la ley, entre la concepción lingüística que destaca la irregularidad, la excepción y lo extraordinario en el lenguaje, esto es, lo que en él hay de *anómalo*, frente a la que insiste en la regularidad, la homogeneidad y la generalidad o universalidad, es decir, lo que en las lenguas naturales hay de *análogo*, que se puede subsumir en generalizaciones legales. Y aunque no pasa de ser una observación más sugerente que exacta, como tantas otras de Eco, se puede comprobar que un cierto

aroma de esta disputa histórica se reproduce en la moderna filosofía del lenguaje. Otros, como el mismo A. Ortony (1993a), diagnostican correctamente que las dos concepciones contrapuestas sobre la metáfora no constituyen sino el reflejo de una discrepancia más básica, acerca de la naturaleza de la relación entre el lenguaje y la realidad. La concepción que asigna un papel esencial en el lenguaje y el conocimiento a la metáfora, que A. Ortony etiqueta con el nombre de *constructivismo*, mantiene que no existe un acceso epistémico *puro* y *unívoco* a la realidad, como el que, de acuerdo con las concepciones *no constructivistas*, proporciona el lenguaje literal. Para éstas, idealmente, el lenguaje ha de concebirse ante todo como la forma de representación de la realidad, como su *espejo* (Rorty, 1979). Para aquéllas, en cambio, el lenguaje en general, y la metáfora en particular, han de pensarse como el instrumento de *conformación* de una realidad no previamente dada, no unívoca (Putnam, 1983)

2.2. *Criterios de clasificación*

Con frecuencia, en la ingente masa de teorizaciones contemporáneas sobre la metáfora el estudioso puede verse desorientado por la variedad y aparente heterogeneidad de las descripciones y explicaciones del fenómeno. No obstante, se puede enunciar un conjunto de criterios que sirve de guía teórica para la clasificación de las teorías modernas:

2.2.1. La metáfora (no) es un fenómeno primordialmente lingüístico

Este criterio sumamente general sirve para distinguir entre las teorías sobre la metáfora propiamente lingüísticas de las cognitivas, esto es, de las teorías que consideran que la metáfora es, ante todo, un fenómeno mental, básico en procesos cognitivos como la conceptualización o la representación, de las teorías que conciben la metáfora como un fenómeno léxico, oracional o textual. Esta separación de principio en la naturaleza del fenómeno no impide que las teorías cognitivas no reconozcan que el análisis lingüístico es el medio privilegiado para acceder a los procesos mentales en general y al metafórico en particular. Teorías cognitivas de la metáfora son la ya comentada de G. Lakoff y M. Johnson (1980) y la de E. MacCormac (1985).

2.2.2. (No) Existe el significado metafórico

En primer lugar, las teorías contemporáneas propiamente lingüísticas se pueden distinguir por el hecho de postular o negar la existencia de

un significado metafórico. En este nivel tan básico se distinguen de *todas* las teorías tradicionales, que dan por supuesto la existencia de tal tipo especial de significado. Ahora bien, el reconocimiento del significado metafórico es independiente del carácter de la teoría que se proponga para su explicación. En particular, y de acuerdo con este criterio, existen al menos tres opciones:

1) Existe un significado metafórico independiente y caracterizable en términos de las reglas de la semántica. La gramática de la lengua (en sentido general) «determina» el conjunto de las expresiones que pueden, y han de, ser interpretadas metafóricamente. Ésta fue la postura que, en un principio, mantuvo M. Black (cf. [2]1962; 1977) y, en general, las consideraciones lingüísticas de los años setenta.

2) Existe un significado metafórico, pero no es determinable en términos semánticos, puesto que se basa en los procedimientos de expresión y comprensión de las intenciones comunicativas de los hablantes. El sistema de la lengua *limita* de una forma general el funcionamiento de tales procedimientos, pero no constituye una explicación de la forma en que, en circunstancias concretas, se produce una interpretación metafórica. La metáfora es asunto de la teoría de la comunicación lingüística. Ésta es la posición propia de las explicaciones pragmáticas de la constitución del significado metafórico, como la de J. Searle (1979).

3) No existe el significado metafórico. Aunque las metáforas pueden tener una *función* comunicativa, tal función no es explicable en términos de la expresión y comprensión de un *contenido* significativo (proposicional, se suele decir), sino en términos de uso del significado literal de la expresión que se utiliza como metáfora. Ésta es la posición adoptada por D. Davidson (1978), compartida por D. E. Cooper (1986) y, hasta cierto punto, por R. Rorty (1987).

2.2.3. La metáfora, o el significado metafórico, se define con respecto al significado literal, esto es, se deriva de él

De acuerdo con este criterio, la noción básica es la de significado literal y la secundaria, en una u otra forma, la de significado metafórico. Y, de acuerdo con la forma en que conciben la relación entre una y otra noción, se puede distinguir a su vez entre tres subgrupos de teorías:

1) La relación consiste en una función que, aplicada al sentido literal, nos proporciona el significado metafórico. El mecanismo básico que explica la emergencia del significado metafórico es el mismo que en otras variedades del sentido figurado, como en la ironía, aunque la naturaleza de la función es diferente en cada caso. Bajo este subgrupo

de teorías se pueden clasificar tanto los ensayos lingüísticos de explicar la metáfora en términos de la violación de las restricciones categoriales (cf. Tato, 1975), como intentos más modernos de construir una *teoría computacional* de la metáfora (cf. Indurkhya, 1986 y 1987, analizado por Romero, 1990-1991 y Cornell Way, 1991).

2) La metáfora surge como producto del fracaso o violación del sentido literal, pero no existe una relación formalmente especificable entre el significado literal y el metafórico no existe una función que permita establecer el significado metafórico. La comprensión de la metáfora requiere, pues, otros mecanismos —como la comprensión de las intenciones de quien la utiliza—. La apelación a la comprensión de las intenciones del hablante como elemento necesario en la comprensión de la metáfora caracteriza a las explicaciones de índole *pragmática*, como la J. Searle (1979).

3) La metáfora es producto de la *consideración conjunta* del significado literal y no literal de las expresiones que la componen. La forma en que funciona se basa en la interrrelación de los dos tipos de significado, generalmente en la forma de proyección de la estructura del significado metaforizante en el metaforizado. No sólo las intuiciones de M. Black se podrían clasificar en este subgrupo de teorías, sino también las más importantes teorías *interaccionistas* modernas, como la de E. F. Kittay (1987) y C. Hausman (1989).

Todas las teorías que caen bajo este primer criterio comparten un supuesto de base: que se puede trazar una frontera lo suficientemente nítida o tajante entre la noción de significado literal y la noción de significado metafórico. Y es importante señalar que no todas las teorías modernas comparten ese supuesto. En particular, ciertas teorías cognitivas, como la de G. Lakoff (1990), han señalado la dificultad de trazar tal distinción de una forma tajante. Para ello se han apoyado en el trabajo experimental de psicólogos como R. Gibbs (cf. Gibbs, 1984; 1989) que destacan la irrealidad *cognitiva* de la distinción entre los significados literal y metafórico, aunque tales trabajos han sido puestos en cuestión con razones de peso (cf. Dascal, 1987; 1989).

2.2.4. La metáfora es (ir)reductible a otro tipo de expresiones

1) En cuanto a su contenido cognitivo (suponiendo que se le asigne): la metáfora es equivalente a uno o varios enunciados literales. La equivalencia preserva, presuntamente, ese contenido cognitivo. Como es de suponer, no se puede mantener que la expresión metafórica es reductible a expresiones literales y, *al mismo tiempo*, sostener que las metáforas *no* tienen contenido cognitivo. Una versión moderna de este tipo de reductivismo es la que ha presentado R. Fogelin (1988).

2) En cuanto a su dimensión emocional, intuitiva o asociativa: la expresión metafórica no es reductible, pero sólo en cuanto a sus *connotaciones*, esto es, pudiera ser que el contenido cognitivo fuera el mismo de la expresión literal equivalente, pero no las *resonancias* de la expresión: su cualidad expresiva, retórica, poética, etcétera.

2.2.5. La metáfora (no) tiene contenido cognitivo

1) La metáfora tiene un contenido cognitivo irreductible a cualquier expresión literal o conjunto de ellas. Esto es, el contenido cognitivo que comporta *sólo* es expresable en esos términos metafóricos. Ésta sería una posición teórica compartida por teóricos como M. Hesse (1993), que ha argumentado acerca de la irreemplazabilidad de la metáfora en el pensamiento científico, o como G. Lakoff y M. Johnson (1981), que han hecho lo mismo acerca del pensamiento en general.

2) La metáfora no tiene en sí misma contenido cognitivo, pero es un medio para acceder a contenidos cognitivos. En este sentido puede ser irreemplazable o insustituible, en cuanto instrumento heurístico. Ésta es la original posición de D. Davidson y R. Rorty.

III. SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA DE LA METÁFORA

3.1. *Teorías semánticas sobre la metáfora*

La metáfora es un fenómeno lingüístico que, ante todo, parece constituir un desafío para la semántica. En primer lugar, porque de acuerdo con las concepciones heredadas es a esta disciplina a la que corresponde proporcionar una explicación adecuada del fenómeno. En segundo lugar, porque es un fenómeno que se resiste a las generalizaciones referentes a la noción de significado. De hecho, la metáfora parece constituir una excepción a uno de los principios básicos de la semántica moderna, el principio de composicionalidad del significado, que establece que el significado total de una expresión lingüística es una función del significado de sus componentes. De acuerdo con el más conocido de los manuales modernos de semántica «los intentos actuales de formalizar la estructura semántica de los sistemas lingüísticos y de generar todas y sólo las interpretaciones posibles de las oraciones se basan en el supuesto de que, no sólo el número de los lexemas, sino también el número de sentidos asociados con cada lexema, es finito y enumerable. La metáfora constituye un problema teórico muy serio para cualquier teoría de la semántica que se base en tales supuestos» (Lyons, 1977, 550).

Las teorías que han tratado de avanzar explicaciones semánticas sobre la metáfora pueden ser clasificadas en dos grandes clases: las sustitutivas y las interaccionistas. De acuerdo con los criterios que se han enunciado en el anterior apartado serían teorías que satisfacen los criterios expuestos en 2.2.3(1) y 2.2.3(3). Ambos tipos de teorías pretenden proporcionar una explicación de cómo se interpretan las expresiones metafóricas, pero algunas versiones de una y otra clase no encajan bien en lo que constituiría una teoría semántica en sentido estricto, esto es, una teoría que permite deducir, para cada oración perteneciente a la lengua, un enunciado del tipo «O significa (que) *p*», donde *p* se refiere a un enunciado de la teoría semántica en cuestión (Davidson, 1967).

En el caso de las teorías de tipo sustitutorio, la estrategia es la de probar (o argumentar), en primer lugar, la equivalencia entre las estructuras lógico-gramaticales de las expresiones metafóricas y de otras literales. Luego se remite la interpretación semántica a estas últimas. Por contra, en el caso de las teorías interaccionistas, lo que generalmente se hace es postular mecanismos semánticos especiales que den cuenta de cómo el significado metafórico emerge de la combinatoria lingüística.

Un caso especial de teoría sustitutoria es la teoría comparativa. Pretende hacer justicia a la vieja idea de que los enunciados metafóricos son comparaciones implícitas. En el marco de la teoría generativo-transformatoria se intentó precisar esta idea postulando una estructura profunda comparativa en los enunciados metafóricos, o una estructura léxica interna que explicitara esa comparación en los compuestos nominales interpretables metafóricamente (Botha [1968] analiza detalladamente esas propuestas). La idea fracasó; más que por los sucesivos colapsos de la teoría gramatical generativa, por la inadecuación de las consecuencias semánticas de la tesis. Desde muy diferentes puntos de vista se ha criticado la idea de que las metáforas son comparaciones implícitas y, hoy día, se puede considerar una propuesta arrumbada, aunque perdura fosilizada en algunos diccionarios o glosarios del vocabulario de la retórica. En esos diccionarios se sigue considerando a las metáforas como expresión de relaciones analógicas, pero una de las características que separa a la metáfora de las analogías es que, en la medida en que constituyen símiles explícitos, dan lugar a una relación semántica de carácter inverso a la establecida por la metáfora. A ello se han referido diversos autores cuando han destacado el carácter esencialmente *abierto* de la metáfora (Hausman, 1989). Dicho de otro modo, la metáfora es una invitación a proseguir un juego que inicia el que propone la metáfora. El movimiento de inicio del juego apela a algo específico, pero no determina la continuación del juego, ni lo

agota. En el caso de las metáforas *ricas*, el juego se puede continuar casi indefinidamente. Nuevos aspectos o dimensiones de la metáfora pueden ser sacados a la luz; nuevos hechos históricos o nuevas experiencias pueden dotar de nuevos ámbitos significativos a la metáfora. Esto es particularmente cierto en las metáforas que hacen referencia a realidades o experiencias *globales*, que se pueden descomponer incesantemente de forma no unívoca. Así, metáforas como «la vida es un sueño» o «la vida es un juego» son más *ricas*, en el sentido mencionado, que «la vida es una pesadilla de la que jamás se despierta» o «la vida es un juego de suma cero», en que la apelación a propiedades o características concretas *acota* la metáfora, aunque no llegue a agotarla.

En cualquier caso, las críticas clásicas a la idea de que las metáforas son comparaciones implícitas están resumidas en M. Black ([2]1962), quien destaca la imprecisión y vacuidad de la teoría. Imprecisión por la imposibilidad de determinar un sentido definido de comparación aplicable a las expresiones metafóricas, y vacuidad puesto que la idea no explica por qué se utilizan las metáforas en vez de las comparaciones literales correspondientes. D. E. Cooper (1986) ha señalado que la escasa plausibilidad de la teoría comparativa se desvanece si se consideran expresiones metafóricas sin la forma «A es B» o cuando se advierte que ciertas comparaciones son, a su vez, metafóricas, como también muestra A. Ortony (1993b).

Una concepción más interesante y adecuada a la complejidad de los fenómenos metafóricos pareció ser la defendida por el propio M. Black (1962). Resumiendo su análisis, paradigma de la concepción interaccionista, se pueden distinguir en él las siguientes tesis (Kittay, 1987):

1) Las unidades metafóricas son las oraciones, no las palabras.
2) En esas unidades metafóricas existen dos polos.
3) Existe una *tensión* entre esos dos polos.
4) Los dos polos han de ser concebidos como *sistemas*.
5) El significado de la metáfora es un producto de la interrelación de los polos.
6) El significado metafórico es irreductible y tiene contenido cognitivo.

Así, pues, el significado metafórico es producto de la interacción semántica entre dos polos, que Black denominó *foco* y *marco* de la metáfora. Tales polos no son (o no tienen que ser) expresiones lingüísticas aisladas (nombres, predicados, etc.), sino expresiones referenciales que remiten a (sistemas de) cosas. La idea básica sobre el funcionamiento de la metáfora es que consiste en la aplicación al foco de un sistema de implicaciones ligado al marco de la metáfora. Tales implicaciones no se basan en el contenido semántico de la categoría

léxica correspondiente, sino en un sistema de tópicos (de mayor o menos generalidad) ligado a lo referido. La comprensión de la metáfora no se fundamenta, pues, en la capacidad lógico-semántica de inferencia, sino en la captación de relaciones de implicación que conllevan la traslación del marco al foco. Así, para entender «Emilio es un buitre» no es necesario que se conozca el significado normal de «buitre», ni que se sea sabedor del conocimiento enciclopédico (zoológico) ligado a ese significado; lo único necesario es que se domine el conjunto de tópicos compartidos por una comunidad lingüística sobre el particular.

Más o menos por la misma época en que Black proponía este análisis, la gramática generativa trataba de elaborar una alternativa lingüística a los análisis filosóficos. Su enfoque del problema se basaba fundamentalmente en los dos supuestos siguientes: el lenguaje figurado constituye una desviación respecto a la utilización normal del lenguaje y el mecanismo sintáctico semántico que permite captar esa desviación es la violación de las reglas gramaticales. En particular, los gramáticos generativos destacaron el papel desempeñado por la violación de las reglas de restricción. De acuerdo con sus ideas (analizadas por Tato, 1975), el enunciado metafórico se caracteriza por transgredir las reglas que determinan las combinaciones permisibles de las categorías lingüísticas. En el anterior ejemplo, la violación se produce cuando se combina una expresión léxica marcada con el rasgo +Humano («Emilio») con otra marcada por –Humano («un buitre»). Se podría considerar que la evolución de esta explicación ha constituido un intento de precisar la teoría interaccionista de M. Black, pero es preciso reconocer que en general ha tendido a destacar sus defectos y eliminar sus virtudes, excepto en el caso del muy elaborado E. F. Kittay (1987).

3.2. *Teorías pragmáticas*

El principal problema que las expresiones metafóricas parecen plantear a la teoría semántica es el de la impredictibilidad. Dada una expresión lingüística, puede suceder que tal expresión sea interpretada literalmente en un contexto y metafóricamente en otro. El mismo ejemplo utilizado anteriormente sirve para ilustrar esa impredictibilidad: «Emilio» puede ser el nombre propio de un ave o el de una persona, de tal modo que «Emilio es un buitre» puede ser empleado en sentido literal o metafórico, dependiendo del contexto en que se emplee. La interpretación metafórica de la oración no está determinada por el contenido léxico de las expresiones componentes, de tal modo que parece estar al margen de lo que debe explicar una teoría semántica.

Ejemplos como éste son los que han llevado a pensar que el significado metafórico emerge en el nivel de la *parole*, en el uso lingüístico,

y que, por tanto, el problema de su explicación es algo que debe competer a la pragmática. La idea fundamental, en la que se basa la autonomía de las disciplinas semántica y pragmática, es que existe una separación entre lo que es el *significado lingüístico*, en cuanto determinado por el sistema de la lengua, y el *significado comunicativo*, en cuanto determinado por el contexto en que se hace utilización de ese sistema y por las reglas que permiten coordinar las acciones lingüísticas en el seno de una sociedad. El primero queda determinado por las reglas de la gramática y la semántica, y constituye un núcleo relativamente fijo de convenciones lingüísticas. El segundo, en cambio, está limitado de una forma menos rigurosa por un conjunto de principios que regulan la interacción comunicativa racional. La metáfora, explicada pragmáticamente, caería del lado del significado comunicativo, de los fenómenos que se producen con ocasión de situaciones específicas de utilización de expresiones, y no del significado lingüístico, de los fenómenos describibles y explicables en términos de reglas semántico-gramaticales, haciendo abstracción de los contextos de uso.

La noción central que examina la pragmática es la de *significado del hablante*, el significado que el hablante confiere a sus expresiones lingüísticas concretas en circunstancias particulares de uso. Tal significado puede coincidir o no con el significado lingüístico de sus expresiones, con el significado convencional asignado por el sistema lingüístico. En caso de que no, la pragmática debe proporcionar una explicación de cómo tal significado puede, con todo, ser desentrañado por un auditorio. Dicho de otro modo, la pragmática debe explicar la relación que existe entre el significado de las expresiones lingüísticas y el significado de la *utilización* de las expresiones lingüísticas (cf. Levinson, 1983; Mey, 1993).

En su análisis, J. Searle estimó que el problema que plantean las metáforas es un caso particular de «explicar cómo el significado del hablante y el significado léxico u oracional se separan. Es un caso especial de cómo es posible decir una cosa y significar algo más» (Searle 1979, 76). De acuerdo con él, es erróneo plantear el problema como si la oración (o el término) tuvieran dos interpretaciones o acepciones diferentes, una literal y otra metafórica, y la semántica tuviera que dar cuenta de *ambas* y de sus posibles relaciones. Sin embargo, los términos, y las oraciones, según J. Searle, son semánticamente unívocos —siempre que no haya polisemia o ambigüedad—. Lo que ocurre es que se pueden *usar* de (al menos) dos maneras: 1) para decir lo que estricta y semánticamente significan, esto es, para transmitir la información contenida en su representación semántica, o 2) para decir algo más, o algo diferente, de lo que tal representación comporta:

> Para distinguir brevemente lo que un hablante significa al proferir palabras, oraciones y expresiones, por un parte, y lo que las palabras, oraciones y expresiones significan, por otra, denominaré a lo primero el significado proferencial del hablante y a lo segundo el significado oracional o léxico. El significado metafórico siempre es significado proferencial del hablante (Searle, 1979, 77).

Al distinguir de un modo tan tajante los ámbitos propios del significado semántico y el significado metafórico, se plantea el problema inmediato de su (posible) relación: o bien no existe relación en absoluto y el auditorio deriva la interpretación metafórica de principios ajenos a la semántica, o bien existe un procedimiento lingüísticamente especificable mediante el cual el auditorio deriva esa interpretación, calculándola o *computándola*. Ahora bien, la concepción general de J. Searle sobre el comportamiento humano en general, y el lingüístico en particular, es *intencionalista*. La interpretación de las proferencias de un hablante por parte de un auditorio requiere la captación de las intenciones de ese hablante al utilizar las expresiones. En un cierto sentido, esto viene a suponer la primacía metodológica y epistemológica de la noción de significado proferencial del hablante (cf. Grice, 1975; Suppes, 1989) incluso en el caso de las proferencias literales, en las que coinciden el significado proferencial y el semántico. Por tanto, el problema de dar cuenta de los mecanismos que permiten acceder a la interpretación metafórica se reduce al de explicar cuáles son los medios que el hablante utiliza para dar a conocer sus intenciones a un auditorio, de tal modo que éste sea capaz de reconocer el sentido metafórico de sus proferencias. Según Searle, este problema general se puede dividir en dos: 1) enunciar los principios generales de interpretación que permitan explicar la producción y comprensión del significado metafórico en cuanto significado *no lingüístico,* y 2) especificar la forma en que esos principios de interpretación permiten igualmente dar cuenta de las propiedades características de lo metafórico, esto es, de las propiedades que nos permiten reconocer lo metafórico como una variedad de significado no lingüístico. El primer problema es un problema *externo* y se refiere, en realidad, a la distinción entre literal y no literal. El segundo es *interno* y atañe a la forma de distinguir entre las diferentes manifestaciones de lo no literal. Dicho de una forma muy sucinta, Searle concibe el significado literal de una oración como lo que determina el conjunto de sus condiciones de verdad, junto con ciertos supuestos básicos, por lo que, dado su carácter enciclopédico antes mencionado, no se puede afirmar que formen parte del contenido semántico de la oración. Así, cualquier oración que tenga un significado literal tendrá un valor de verdad, aunque ese significado literal no sea el significado que trata de transmitir el hablante. De lo cual se

deduce que si un enunciado metafórico tiene *también* un significado literal, sea cual sea la relación que tenga éste con la interpretación metafórica, ha de poseer condiciones de verdad.

Así que una parte de la explicación que ha de proporcionar la pragmática es general y otra particular. El aspecto general se refiere a los principios que permiten a la audiencia comprender que el hablante quiere decir —y dice— algo más, o diferente, de lo que sus palabras dicen. Esto vale tanto para las expresiones metafóricas, como para las irónicas, los actos de habla indirectos, etc. En general, forma parte de la explicación de por qué y cómo el significado de las proferencias del hablante difiere de su significado convencional o semántico. En cambio, la parte específica de la explicación ha de referirse a los medios o estrategias particulares que emplea el hablante/oyente para producir/interpretar las expresiones metafóricas.

Las virtudes y debilidades de este tipo de explicaciones resaltan cuando se consideran los principios de interpretación metafórica que Searle propuso para explicar cómo un hablante que profiere una expresión con el esquema «S es P» significa, no obstante, «S es R», donde P *no* significa léxicamente R. En primer lugar, la interpretación metafórica (y otras) se desencadena cuando existe un cierto conflicto, una patente disonancia entre los que las expresiones significan y *lo que el hablante debería significar*. Lo que hace el auditorio entonces es aplicar a la conducta lingüística del hablante lo que se ha denominado *principio de caridad interpretativa*, un principio que asigna a la conducta del hablante la característica de ser comunicativamente racional. El auditorio intenta encontrar un sentido comunicativo a las palabras del hablante, aunque éstas incurran en falsedades manifiestas, absurdos, violaciones categoriales, de las condiciones de los actos de habla, etcétera.

Para ello, y en el caso de la expresión «S es P», trata de hallar los valores posibles de R «buscando formas en que S puede ser como P y, para hallar los aspectos en que S podría ser como P, considera rasgos distintivos, conocidos y perspicuos de las cosas P» (Searle, 1979, 106). Como las cosas pueden parecerse, o considerarse parecidas, entre sí de múltiples formas, el conjunto de valores de R puede ser demasiado grande para determinar una interpretación viable, como indicó J. Morgan (1979), en su crítica a J. Searle. Por ello, el auditorio ha de «volver al término S y considerar cuál de los múltiples candidatos de los valores de R son probables o siquiera posibles propiedades de S» (Searle, 1979, 106). Dicho de otro modo, ha de considerar la naturaleza del contexto comunicativo para asignar diversos valores de probabilidad a las diferentes interpretaciones de la metáfora, eligiendo la que tenga el valor más alto entre ellas.

Como se puede advertir, esta explicación de la sustancia de la interpretación metafórica va poco más allá de lo avanzado por las teorías tradicionales, pero tiene el mérito de situar ese núcleo teórico en un contexto dinámico, el de la comunicación lingüística. De hecho, las explicaciones pragmáticas proporcionan una explicación más adecuada de cuándo o por qué se interpreta metafóricamente una expresión, pero no respecto al problema de en qué consiste tal interpretación, esto es, acerca de los mecanismos específicos por los que se opera la interpretación metafórica. Esta carencia ha sido puesto de relieve, entre otros, por J. J. Acero (1989).

En cualquier caso, la novedad del planteamiento de Searle consistió en rechazar que la interpretación metafórica estuviera contenida, de algún modo especificable, en la representación semántica del enunciado lingüístico. Según Searle, los principios que permiten inferir la interpretación metafórica son *exteriores* e *independientes* del sistema léxico de la lengua. Pero la concepción de Searle suponía en todo caso una tesis tradicional que no se cuestionaba: además del significado literal de una expresión (de su proferencia) puede darse un significado metafórico. En algún sentido, la comprensión del significado metafórico se realiza utilizando como trampolín el significado literal, el significado especificado o asignado por la teoría semántica. Esta tesis de la *dualidad significativa* de las expresiones metafóricas es la que D. Davidson (1978) puso en cuestión en un artículo ya clásico en la filosofía del lenguaje del siglo XX. En él Davidson sostuvo que las expresiones que se usan metafóricamente no tienen otro significado que el significado literal. Con ello se opuso a ideas tradicionales, como las del propio Aristóteles o las de M. Black. Y esa oposición tuvo una doble dimensión: por un lado, en su aspecto semántico, Davidson mantuvo que no existe cosa tal como el significado metafórico, derivado o no del literal, reducible o no a éste. Por otro lado, en su aspecto cognitivo, Davidson mantuvo que, puesto que las expresiones metafóricas no tienen ni referencia ni valor de verdad que no sea el que es resultado de sus componentes considerados literalmente, las metáforas no poseen *importe cognitivo*, esto es, no son instrumentos para expresar o acceder a nuevos hechos o verdades, no guardan relación —se entiende que de correspondencia— con el mundo, no expresan ideas. Sin embargo, la tesis de Davidson no es una tesis que haya que adscribir a la concepción tradicional del racionalismo-empirismo: no supone que las metáforas sean un mero adorno literario o poético, ni que su función sea exclusivamente la de proporcionar placer mediante el lenguaje. Las metáforas tienen un lugar propio en cualquier actividad lingüísticamente mediada, incluso en la ciencia.

La tesis de Davidson pareció tan radical como difícil de mantener.

Si las expresiones metafóricas tienen sólo un significado literal, ¿qué es lo que entienden los que las comprenden? Si las metáforas no transmiten ideas, ni son meros recursos estilísticos, ¿cuál es su función en la comunicación? Si carecen de valor de verdad, ¿por qué se utilizan en la ciencia o en los discursos cognitivamente orientados en general? Sin embargo, si se analiza más de cerca, la tesis de Davidson no es tan espectacular como parece.

Como Searle, D. Davidson partió de la conocida distinción entre *lo que las palabras significan* y *su utilización*. De acuerdo con su tesis, las metáforas pertenecen a este último ámbito, el del uso: las expresiones metafóricas no son expresiones con una naturaleza semántica especial, sino *utilizaciones especiales* de expresiones literales. Lo que la tradición ha venido rotulando como *significado metafórico* o *verdad metafórica* no son sino los *efectos* de la utilización metafórica y no su causa. Para expresarlo de otro modo, la tradición lingüística y retórica explicaba que las metáforas *funcionan* de determinada forma *porque* tienen la propiedad de poseer un significado peculiar, el metafórico. La explicación de Davidson va en sentido contrario e invierte los términos: las expresiones metafóricas tienen ciertas propiedades (semántico-pragmáticas) *porque* funcionan (son usadas) de formas especiales, con propósitos específicos.

Desde este punto de vista funcional, Davidson advirtió una estrecha relación entre la metáfora y el símil: ambos se utilizan con los mismos fines, los de destacar o hacernos notar ciertos parecidos o propiedades asignables a realidades o hechos distintos. Pero, a diferencia del símil, que al fin y al cabo tiene un significado literal, la metáfora no afirma nada. El símil afirma que se da una cierta similaridad o, al menos, que tal similaridad es concebible entre dos objetos o realidades *literalmente referidas* por las expresiones que figuran en el símil. Así, si digo «Hugo Sánchez es como Curro Romero» me refiero literalmente al jugador de fútbol y al torero, y afirmo que entre ellos se da un cierto parecido, aunque no quede determinado en qué consiste éste. Es función del *contexto*, de la situación comunicativa concreta, la de determinar cuál es el símil en concreto, lo cual puede depender del conocimiento enciclopédico de los hablantes, de su conocimiento mutuo, etc. Pero lo que el símil afirma literalmente, esto es, las condiciones que lo hacen verdadero o falso, se reducen estrictamente a la enunciación de que existe una cierta similaridad —lo cual, dicho sea de paso, hace a los símiles enunciados cuasi-analíticos, puesto que, como afirma Davidson, «todo es como todo, y en formas infinitas» (Davidson, 1978, 37).

No así la metáfora. Como en la metáfora los términos sólo refieren literalmente, la metáfora, en cuanto enunciado, suele ser *literalmente*

falsa —dicho sea de paso, casi siempre analíticamente falsa—. Así, si afirmo «Hugo Sánchez es Curro Romero», en la medida en que «Hugo Sánchez» y «Curro Romero» refieren a personas distintas, mi afirmación es absolutamente falsa: «la diferencia semántica más obvia entre el símil y la metáfora es que todos los símiles son verdaderos y la mayoría de las metáforas falsas» (Davidson, 1978, 39). No obstante, algunas metáforas son trivial o analíticamente verdaderas, como las que enuncian autoidentidades («los negocios son los negocios», «los niños son niños», etc.) o las que niegan la identidad entre objetos pertenecientes a distintas categorías («ningún hombre es una isla»). En realidad, el hecho de que las expresiones utilizadas metafóricamente pertenezcan a diferentes clases de enunciados literales prueba, para Davidson, que una teoría sobre la metáfora no puede depender de una teoría de la verdad o una teoría del significado (literal). Por tanto, la metáfora se encuentra en un nivel similar al de los actos ilocutivos o actos de habla: del mismo modo que la promesa o la mentira, no *está en* las palabras que se profieren, sino en el uso que se hace de ellas (en la intención de quien las profiere y en la convención a que se atienen), el significado metafórico no se encuentra en las expresiones proferidas, sino en aquello que se realiza mediante ellas.

Sin embargo, en este punto, las opiniones de Davidson oscilan entre situar a lo metafórico en lo ilocutivo o en lo perlocutivo. A veces se expresó como si la metáfora fuera ante todo un acto dependiente de la intención del hablante y ligado a la proferencia de ciertas expresiones: la compara con la mentira, en que da igual que lo enunciado sea verdadero o falso, sólo basta con que sea contrario a lo creído por el hablante y usado por éste con la intención de engañar. Sin embargo, en otras ocasiones, habló de la metáfora como del *efecto* que causan ciertas expresiones en un auditorio, no como del acto que suponen esas mismas expresiones proferidas en un contexto determinado. En particular, el *efecto* característicamente metafórico es el de hacernos *ver unas cosas como otras*. La metáfora tiene éxito cuando, a través de los significados literales de las palabras, ponemos en una relación peculiar aquello a lo que literalmente refieren las palabras, la relación de ver una cosa como otra. Según Davidson, esto no tiene contenido cognitivo alguno, porque ver una cosa como otra no es ver *que* una cosa es otra. Dicho de otro modo, la metáfora no tiene contenido cognitivo porque no nos dice cómo es la realidad, no afirma que la realidad es tal o cual, sino que nos *invita a ver* una realidad en términos de otra. De esta invitación se pueden decir muchas cosas: que es estimulante, sugerente, original, creativa, poética, pero lo que no se puede decir es que sea verdadera o falsa. Por eso, las teorías de la metáfora que afirman que es parafraseable en términos literales yerran, porque no hay nada que

parafrasear, nada que se pueda trasladar a enunciados con valor de verdad, con contenido cognitivo. Por eso también, aciertan quienes mantienen que las metáforas no son parafraseables, aunque por una razón bien diferente de la que postulan. No son parafraseables porque *carecen* de contenido que parafrasear. Lo que la metáfora sugiere es abierto, indeterminado e inagotable en la paráfrasis porque no es de naturaleza proposicional. No existe ninguna idea oculta o especial que la metáfora exprese, porque su propósito no es ése, sino el de incitar y suscitar en el intérprete nuevas visiones, previamente indeterminadas, o por lo menos no determinadas, por el sistema lingüístico.

BIBLIOGRAFÍA

Acero, J. J. (1989), «Las metáforas y el significado del hablante», en M. Cruz *et al.* (eds.), *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a E. Lledó*, Crítica, Barcelona, pp. 302-12.

Arbib, M. y M. Hesse (1986), *The Construction of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Black, M. (1954), «Metaphor»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 55; reimpreso en M. Black (1962) y en Johnson (1981).

Black, M, (1962), *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, NY (trad. esp.: Tecnos, Madrid, 1966).

Black, M. (1977), «More about metaphor»: *Dialectica* 31; reimpreso en Ortony (ed.) (²1979).

Botha, R. P. (1968), *The Function of the Lexicon in TGG*, Mouton, Den Haag.

Cooper, D. (1986), *Metaphor*, Blackwell, Oxford.

Cornell Way, E. (1991), *Knowledge Representation and Metaphor*, Kluwer, Dordrecht.

Dascal, M. (1987), «Defending literal meaning»: *Cognitive Science* 11, pp. 259-281.

Dascal, M. (1989), «On the roles of context and literal meaning in understanding»: *Cognitive science* 13, pp. 163-186.

Davidson, D. (1967), «Truth and meaning»: *Synthese* 17, pp. 304-23.

Davidson, D. (1978), «What metaphors mean»: *Critical Inquiry* 5/1; también en S. Sacks, *On Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

Eco, U. (1984), *Semiotics and the Philosophy of Language*, McMillan, New York.

Fogelin, R. (1988), *Figuratively Speaking*, Yale University Press, New Haven.

Gibbs, R. (1984), «Literal meaning and psychological theory»: *Cognitive Science* 8, pp. 275-304.

Gibbs, R. (1989), «Understanding and literal meaning»: *Cognitive Science* 13, pp. 243-251.

Goldman, A. (1993), *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Westview Press, San Francisco.

Goodman, N. (1968), *Languages of Art*, Bobbs Merrill, Indianapolis; trad. esp.: Seix Barral, Barcelona, 1976, por la que se cita.

Grice, P. (1975), «Logic and conversation», en P. Cole y J. Morgan (eds.) (1975), *Syntax and Semantics* 3. *Speech Acts*, Academic Press, New York.

Hausman, C. (1989), *Metaphor and Art*, Cambridge University Press, Cambridge.
Hesse, M. (1966), *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press, Quebec.
Hesse, M. (1974), *The Structure of Scientific Inference*, University of California Press, Berkeley.
Hesse, M. (1993), «Models, metaphors and truth», en F. R. Ankersmit y J. J. A. Mooij (eds.), *Knowledge and Language* III, Kluwer, Dordrecht, pp. 49-66.
Indurkhya, B. (1986), «Constrained semantic transference: A formal theory of metaphor»: *Synthese* 68, pp. 515-551.
Indurkhya, B. (1987), «Aproximate semantic transference: A computational theory of metaphors and analogies»: *Cognitive Science* 11, pp. 445-480.
Johnson, M. (ed.) (1981), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, Minnesota University Press, Minneapolis.
Kittay, E. F. (1987), *Metaphor*, Clarendon, Oxford.
Lakoff, G. (1987), *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, Chicago.
Lakoff, G. (1992), «The contemporary theory of metaphor», en Ortony ([2]1993), pp. 202-251.
Lakoff, G. (1993), «How cognitive science changes philosophy», comunicación presentada en el 1993 Wittgenstein Symposium, Kirsberg am Wechsel, Austria.
Lakoff, G. y M. Johnson (1980), *Metaphors We Live by*, University of Chicago Press, Chicago.
Lakoff, G. y M. Johnson (1981), «The metaphorical nature of the human conceptual system», en D. Norman (ed.), *Perspectives on Cognitive Science*, Abblex, New Jersey.
Lakoff, G. y M. Turner (1989), *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago.
Levinson, S. (1983), *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
Lyons, J. (1977), *Semantics* (I y II), Cambridge University Press, Cambridge.
MacCormac, E. R. (1985), *A Cognitive Theory of Metaphor*, MIT Press, Cambridge MA.
Mey, J. (1993), *Pragmatics. An Introduction*, Blackwell, Oxford.
Morgan, J. (1979), «Observations on the pragmatics of metaphor», en Ortony ([2]1993), pp. 136-149.
Noppen, J. P. *et al.*, (comps.) (1985), *Metaphor: A Bibliography of Post-1970 Publications*, J. Benjamins, Amsterdam.
Noppen, J. P. y E. Hols (1990), *Metaphor II: A Classified Bibliography of Publications 1985-1990*, J. Benjamins, Amsterdam.
Ortony, A. (ed.) ([2]1993, 1979), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge; 2.ª ed. ampliada y corregida.
Ortony, A. (1993a), «Metaphor, language and thought», en Ortony ([2]1993), pp. 1-18.
Ortony, A. (1993b), «The role of similarity in similes and metaphors», en Ortony ([2]1993), pp. 342-356.
Paprotté, W. y R. Dirven (eds.) (1985), *The Ubiquity of Metaphor*, North Holland, Den Haag.

Putnam, H. (1983), «Why There Is Not a Ready-made World», en H. Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers* 3, Cambridge University Press, Cambridge.
Ricoeur, P. (1975), *La métaphore vive*, Du Seuil, Paris.
Romero, E., (1990-1991), «Las metáforas y el significado metafórico»: *La Balsa de la Medusa* 15-16-17, pp. 59-80.
Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
Rorty, R. (1987), «Hesse and Davidson on metaphor»: *Aristotelian Society* LXI (Suppl.), pp. 283-296.
Rumelhart, D. (1979), «Some problems with the notion of literal meanings», en Ortony (^{2}1993), pp. 71-82.
Searle, J. (1979), «Metaphor», en Ortony (^{2}1993), pp. 92-104; recogido en Searle (1979), pp. 76-117.
Shibbles, W. A. (1971), *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, Whitewater, Wisconsin.
Suppes, P. (1989), «The primacy of speaker's meaning», en R. Grandy (ed.), *Philosophical Foundations of Rationality*, Clarendon, Oxford, pp. 109-130 .
Tato, J. L. (1975), *Semántica de la metáfora*, Universidad de Alicante, Alicante.

LA TEORÍA DE LA PERTINENCIA*

Begoña Vicente Cruz

1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA TEORÍA DE LA PERTINENCIA

A mediados de los años ochenta la teoría pragmática se encontraba en pleno auge. Se cumplían casi 30 años desde que H. P. Grice hiciera su propuesta de análisis del fenómeno de la comunicación verbal en términos de reconocimiento inferencial de intenciones (Grice, 1957), y casi 20 de su «Logic and conversation»[1] en el que establecía los principios que regulan los intercambios verbales. Estaba claro ya que lo peculiar de la comunicación verbal no es tanto que *el código lingüístico es muy complejo*, sino más bien que se trata de una forma de actividad que depende sólo parcialmente de procesos de codificación y descodificación de información. La distinción griceana entre «lo dicho» y «lo implicado» por una locución se aplicaba ya al análisis de múltiples fenómenos verbales, tales como las conectivas[2], los términos referenciales[3], las figuras retóricas[4], los actos de habla[5] y los términos modales[6], entre otros.

En este contexto, Sperber y Wilson (1986) lanzan, desde una perspectiva estrictamente cognitivista, su *teoría de la pertinencia*, la propuesta de reducción y modificación del aparato griceano más radical y

* Quiero dedicar este trabajo a la memoria de Víctor Sánchez de Zavala.

1. Éste es el título que el filósofo americano dio al conjunto de conferencias que impartió en Harvard en 1967, y también a la más conocida de ellas publicada en 1975. El conjunto de las conferencias revisadas no se publicó hasta 1989.

2. Cf. Horn (1973), Gazdar (1979), Levinson (1983).

3. Cf. Levinson (1987), Kempson (1985).

4. Cf. Searle (1979).

5. Cf. Bach y Harnish (1979).

6. Cf. Horn (1973).

ambiciosa de cuantas se han hecho[7]. El punto de partida de los autores es su concepción de la cognición humana como tendente a la *maximización de la pertinencia*, esto es, a la selección y el procesamiento de aquellos estímulos que tienen un mayor impacto sobre el organismo con un esfuerzo de procesamiento mínimo, lo que denominan el *Primer Principio de Pertinencia* o *Principio Cognitivo de Pertinencia*. Este impacto se mide en términos de *efectos cognitivos* que tiene una pieza de información nueva (un estímulo) sobre el conjunto de información que ya poseía el individuo. Sperber y Wilson tipifican tres tipos de efecto cognitivo: *a*) implicaciones contextuales (supuestos que el individuo deriva al combinar la nueva pieza de información con otras que ya poseía); *b*) reforzamientos o aumentos del grado de certeza que un individuo asigna a un supuesto; *c*) eliminaciones de supuestos que entran en contradicción con la nueva información. Un estímulo es tanto más pertinente cuantos más efectos cognitivos tiene para el individuo y cuanto menor es el esfuerzo que tiene que invertir para obtener dichos efectos.

Aplicado a la actividad comunicativa, el principio general toma una forma más precisa debido a la peculiaridad del estímulo que se procesa. A diferencia de otros estímulos, los que proceden de una intención comunicativa se distinguen por su carácter *ostensivo*, esto es, porque reclaman de forma abierta la atención de la audiencia y la dirigen hacia las intenciones del emisor. Dicho comportamiento modifica el *entorno cognitivo* de la audiencia y hace mutuamente manifiesta[8] una intención doble por parte del emisor: la intención de informar de algo (*intención informativa*) y una intención, de segundo orden, de informar a la audiencia de su intención informativa (*intención comunicativa*). Podemos dar cuenta de la necesidad de este segundo tipo de intención para que podamos hablar de conducta comunicativa con el siguiente ejemplo. Imaginemos que quiero que mi nuevo compañero de despacho sepa que leo alemán (intención informativa). Puedo satisfacer mi intención de dos formas: una encubierta, por ejemplo dejando varios libros en alemán encima de mi mesa, o de forma abierta, mostrándole mi intención de informarle de que leo alemán, diciéndole «Leo alemán». Nótese que mientras que en el primer caso mi compañero tiene evidencia directa, más o menos certera, de que leo alemán, en el segundo no hay evidencia directa alguna de la información que se quiere transmitir, pero sí de que poseo una cierta intención informati-

7. Horn (1984), Dascal (1977), Kasher (1976, 1982), entre otros, habían elaborado la propuesta de Grice en diferentes direcciones.

8. El entorno cognitivo de un individuo es un conjunto de supuestos que le es manifiesto, esto es, que el individuo es capaz de representarse y de aceptar como verdaderos o probables (cf. Sperber y Wilson, 1995, 39).

va. En este caso, el reconocimiento de dicha intención por parte de mi compañero es fundamental para que mi intención informativa sea satisfecha. Nótese también que en el primer caso, al no hacer ostensiva mi intención de comunicar algo, corro un riesgo mayor de fracasar: mi compañero puede no reparar en los libros, o en qué idioma están escritos, o pensar que están escritos en holandés, o incluso que no son míos.

Esta caracterización, que es fuertemente deudora de la griceana[9], define la comunicación humana en términos de ostensión por parte del emisor —muestra de pruebas o evidencias— y reconocimiento inferencial de intenciones por parte del destinatario, y en realidad no precisa de la existencia de recurso convencional o de estímulo codificado alguno para tener éxito. Imaginemos que A pregunta a B qué tal pasó el fin de semana en la playa y ésta responde mostrando una quemadura en su hombro. B consigue comunicar que el fin de semana no salió muy bien de este modo, pero su comportamiento no es convencional: no hay código alguno que asocie mostrar un hombro quemado con un «mensaje» al efecto de que el fin de semana de uno fue, por lo menos en parte, desagradable. Y, sin embargo, no es difícil imaginar que A entendió lo que B le quería transmitir, con lo que queda claro que la comunicación puramente inferencial es posible.

Estamos muy lejos pues del llamado *modelo del código* en el que la comunicación se definía como un proceso de transmisión de pensamientos por medio de la codificación de mensajes en señales y la descodificación de señales en mensajes. Para que dos organismos o, en general, dos dispositivos se comuniquen es imprescindible que posean un lenguaje en sentido cognitivo, es decir, un *sistema interno de representación* que les permita procesar y almacenar información, no un lenguaje *externo* —público— como las lenguas naturales. En este sentido, la originalidad de nuestra especie, dicen los autores, no es poseer un lenguaje, rasgo que compartimos con animales y ordenadores, sino haber adaptado y desarrollado lenguajes que pueden usarse en la comunicación[10].

Hemos visto que una locución —un estímulo ostensivo— reclama abiertamente la atención de la audiencia y con ello obliga a la audiencia a un esfuerzo cognitivo de atención y procesamiento. Este hecho justifica unas expectativas de pertinencia en dos sentidos. Por un lado el hablante comunica que el estímulo ofrecido es más pertinente que cualquier otro estímulo al que el oyente podría estar prestando aten-

9. Sperber y Wilson (1995, 30) afirman que su propuesta es más restrictiva que la griceana en algunos aspectos y menos restrictiva en otros. Sobre esta cuestión, véase también Strawson (1964), Dascal (este volumen; 1983).

10. Cf. Sperber y Wilson (1995, 172-76).

ción en ese momento. Al poner de manifiesto su intención comunicativa, el hablante comunica que hay un conjunto de supuestos {I} —su intención informativa— que quiere transmitir, y que este conjunto de supuestos es pertinente para el oyente, esto es, tendrá efectos cognitivos de, al menos, alguno de los tres tipos que veíamos arriba. Por otro, ¿cómo llega el oyente a la intención informativa del hablante, a ese conjunto de supuestos {I}? Como veremos a continuación (sección 2.1), los recursos convencionales de la lengua le darán a lo sumo pistas para reconstruir dicha intención, pero de ningún modo podrá el oyente obtener el conjunto de supuestos que el hablante quería transmitir descodificándolos de la señal empleada (la locución). Sperber y Wilson afirman que lo que el oyente hace de hecho es seleccionar la primera interpretación que se le ocurre y combinarla con los supuestos que le son más accesibles en ese momento para así derivar efectos contextuales. El conjunto de supuestos así obtenidos son atribuidos al hablante *a menos que dicho conjunto no sea razonablemente atribuible al hablante*[11]. La idea es que el oyente seleccionará aquella interpretación de la locución que le resulte más fácil de procesar si produce ese efecto multiplicativo de la información que describíamos arriba en términos de efectos contextuales[12]. Cuando la interpretación de una locución tiene una gama *adecuada* de efectos derivados con el mínimo esfuerzo justificable, estamos ante una locución *óptimamente pertinente*. Para Sperber y Wilson todo estímulo ostensivo comunica una *presunción de pertinencia óptima*, y es la búsqueda de una interpretación que satisfaga dichas expectativas lo que caracteriza el proceso de interpretación de la locución. Es la idea clave en la teoría y queda recogida en el *Principio Comunicativo de Pertinencia* (o *Segundo Principio de Pertinencia*):

> *Principio Comunicativo de Pertinencia:* Todo acto de comunicación ostensiva comunica la presunción de su propia pertinencia óptima[13],

donde «presunción de pertinencia óptima» se define del siguiente modo:

a) El conjunto de supuestos {I} que el emisor desea hacer manifies-

11. Cf. Sperber y Wilson (1995, 166).

12. Cuando hablan de efectos cognitivos en la comunicación verbal los autores suelen utilizar el término *efectos contextuales*.

13. En la edición original de *Relevance* se distingue igualmente el principio cognitivo del comunicativo, pero se reserva la denominación *principio de pertinencia* para el principio comunicativo. Esto dio lugar a equívocos ya que algunos lectores entendieron que el principio de pertinencia garantizaba un grado máximo de efectos, lo cual es claramente falso. Por esta razón Sperber y Wilson decidieron distinguir ambos principios en la edición revisada de 1995.

to al destinatario es suficientemente relevante como para que al destinatario le merezca la pena procesar el estímulo ostensivo.

b) El estímulo ostensivo es el más relevante que el emisor podría haber utilizado para transmitir {I}[14].

Este único principio guía al oyente en la reconstrucción de la intención del hablante en todos aquellos aspectos en los que la gramática —el código, propiamente— no facilita hipótesis suficientemente específicas sobre las mismas. En el nivel explícito esto ocurre en la asignación de referentes, la desambiguación, la recuperación de material elidido y la especificación de términos vagos. En el nivel implícito, la gramática no proporciona hipótesis alguna[15], por lo que el principio de pertinencia se encarga de seleccionar/construir los supuestos que permiten derivar los efectos contextuales de la locución.

2. EL PRINCIPIO DE LA PERTINENCIA Y LA INTERPRETACIÓN DE LOCUCIONES

Toda teoría de la interpretación de locuciones tiene que explicar cómo un oyente construye la interpretación deseada por el hablante a partir de la secuencia léxica emitida por éste. No se trata de una tarea fácil porque, como veíamos arriba y detallaremos a continuación, dicha intención no puede ser descodificada: la información que codifica cualquier locución es compatible con un conjunto infinito de posibles pensamientos o «mensajes» que, a su vez, pueden entrar en interacción con un conjunto infinito de posibles supuestos, de los que el oyente podría derivar innumerables supuestos nuevos. Esto supone que además de realizar una operación automática de descodificación, el oyente tiene que llevar a cabo una serie de cálculos y decisiones con la ayuda de su capacidad de razonamiento, información no-lingüística que recibe del entorno o que selecciona de su memoria, y un principio o principios que le guían en la construcción de hipótesis sobre las intenciones del hablante.

Estas decisiones, que son de diversos tipos, afectan a los dos niveles básicos de la comunicación intencional y abierta: el componente

14. Otra modificación, esta vez más importante, que aparece en la edición revisada, afecta a la presunción de pertinencia óptima. En la nueva formulación la presunción de efectos que comunica la locución es «el más alto que el emisor ha sido capaz de conseguir *dadas sus posibilidades y sus objetivos*» (cf. Sperber y Wilson, 1995, 270-271), lo cual, afirman los autores, les permite explicar ciertas implicaturas que la propuesta original no abarcaba, basadas en la cantidad de información que el oyente espera obtener. Se trata de un acercamiento al principio cooperativo griceano (véase la sección 2.3) que esta autora no encuentra claramente justificado.

15. Véase, no obstante, las matizaciones que se hacen en la sección 3.1.

explícito (la proposición expresada o «lo dicho» en Grice) (2.1) y el componente implícito (las «implicaturas» griceanas) (2.2).

2.1. *El componente explícito.* Pensemos en el siguiente ejemplo:

1) Estaba volcada en su tesis.

Es obvio que para comprender esta locución correctamente el oyente tendrá que decidir qué entidades no-lingüísticas se corresponden con la *expresiones referenciales* que aparecen en ella: el pronombre omitido pero indicado en la inflexión verbal, y el posesivo del sintagma nominal. Está, además, la *referencia temporal* del verbo que también tendrá que ser establecida para que podamos saber cuál es el mensaje transmitido. (1) es también ambigua, lo cual es más fácil de ver si la insertamos en un intercambio como (2) (aunque éste sea un tanto extravagante):

2*a*) A: ¿Dónde estaba, finalmente, el agua que dio Juan a la niña?
2*b*) B: Estaba volcada en su tesis.

Además de *referencialmente indeterminadas* y *léxica* o *sintácticamente ambiguas*, las locuciones pueden ser *incompletas* (3) y/o *vagas semánticamente* (4):

3) No deberías.
4) El armario es muy grande.

En todos estos ejemplos nuestro conocimiento exclusivamente lingüístico (la gramática) nos permite descodificar las oraciones proferidas en *representaciones semánticas* o invariantes de significado de naturaleza abstracta y parcial (*formas lógicas*, en la terminología de Sperber y Wilson). Estas representaciones no expresan pensamientos completos que podamos poner en correspondencia con estados de cosas y no constituyen, por tanto, representaciones susceptibles de ser verificadas, esto es, no constituyen *proposiciones*. Así, en (1) podemos obtener por descodificación la información de que el sujeto omitido del verbo «estaba» es gramaticalmente femenino, por la concordancia con el adjetivo «volcada», pero ni siquiera sabemos si se trata de una persona o una cosa, como ilustra (2). La especificación gramatical para el posesivo es aun menos precisa, ya que el género no está marcado. La referencia temporal del imperfecto —dejando de lado cuestiones aspectuales— simplemente indica que el acontecimiento que se describe tuvo lugar en un tiempo anterior al de la enunciación, pero no permite seleccionar un tiempo concreto. En el caso de ambigüedad sistemática, la gra-

mática facilita las posibles alternativas entre las que el oyente tendrá que elegir una, pero a menos que otros elementos de la oración seleccionen uno de los posibles sentidos —y en (2) éste no es el caso— el oyente tendrá que disponer de otros recursos para decidir. En cuanto a (3), la secuencia completa puede ser reconstruida a partir de una oración anterior como en (5), o no, lo cual imposibilitaría al componente gramatical reconstruir la información elidida:

5*a*) A: Quiero hablar con Carmen.
5*b*) B: No deberías.

Así, (3) podría estar dirigida a alguien que se dispone a encender un cigarrillo durante la comida. Finalmente, en el caso de adjetivos que no atribuyen cualidades absolutas a los objetos, el oyente tiene que determinar un parámetro de comparación que a menudo no se hace explícito: El armario en cuestión en (4) es «muy grande», ¿para quién/qué? Para la habitación, para meterlo en el coche, para la ropa que tienes, para que lo lleve Juan sin ayuda...

Una vez reconstruida la proposición expresada a partir de la representación semántica que facilita la gramática[16] queda por determinar un factor crucial para el correcto entendimiento de la locución: la *actitud proposicional*. ¿Está comunicando el hablante que cree lo que dice? ¿En qué medida? Imaginemos que (6*b*) se produce como respuesta a (6*a*), en un contexto en el que es mutuamente manifiesto que María no está trabajando muy intensamente en su tesis, pero siempre la utiliza como excusa:

6*a*) A: ¿Por qué no ha hecho la compra María?
6*b*) B: Está volcada en su tesis.

En las condiciones descritas para el intercambio, la proposición expresada por la oración de B, no será tomada como un supuesto que ésta cree, ni espera que crean que cree, como ocurre típicamente con las locuciones irónicas y, en general, con las locuciones no-literales[17].

16. Otros aspectos de la elaboración inferencial de lo explícito aparecen en Dascal (1976), Sag (1981), Récanati (1995), Carston (1996), Bach (1994), Wilson y Sperber (1996).

17. En este punto es más común hacer referencia a la *fuerza ilocucionaria* de la locución o al tipo de *acto de habla* que está siendo comunicado. Sperber y Wilson entienden, sin embargo, que la asignación de la proposición expresada a un determinado acto de habla (aviso, amenaza, petición, etc.) no es condición imprescindible para el correcto entendimiento de una locución. En este modelo, el oyente construye *explicaturas de orden superior* del tipo «El hablante ha dicho que *p*», «El hablante cree que *p*», «El oyente desea *p*», etc., que en combinación con otros supuestos producen los efectos que se buscaba

2.2. *El componente implícito.* La tarea de interpretación del oyente no termina una vez ha obtenido una proposición completa que puede atribuir al hablante. Toda nueva proposición que se procesa ha de ser integrada con otros supuestos para que podamos hablar realmente de transmisión de información[18]. En los ejemplos que siguen podemos ver cómo al variar las circunstancias de la enunciación —en este caso, el contexto que las palabras de A crean— varían también las implicaciones que se derivan de una misma proposición:

7*a*) A: ¿Crees que se casará María pronto?
7*b*) B: Está volcada en su tesis.
8*a*) A: ¿Sale María últimamente?
8*b*) B: Está volcada en su tesis.
9*a*) A: ¿Siempre está tan ausente María?
9*b*) B: Está volcada en su tesis.

Intuitivamente en (7-9) el hablante afirma explícitamente que María está volcada en su tesis e implica, aunque no dice, que cree que María no se casará pronto (7), que María no sale últimamente (8) y que María no siempre está tan ausente (9). Tampoco se dice explícitamente (pero el oyente establecerá relaciones causales entre la información que el hablante ha dejado implícita y la que ha hecho explícita y atribuirá dichas conexiones a la intención informativa del hablante): María no se casará pronto *porque* está volcada en su tesis, no sale últimamente *porque* está volcada en su tesis, etcétera.

También para las proposiciones implicadas hay que establecer la actitud del hablante. En el intercambio que sigue —obviando la actitud proposicional hacia la proposición expresada— A tendrá que determinar si la negativa que implican las palabras de B es rotunda o si B está bromeando, es decir, comunicando que no cree lo que dice:

10*a*) A: ¿Vas a hacerme un regalo en Navidad?
10*b*) B: No tengo dinero.

Comprender una locución correctamente conlleva, por lo tanto, una toma de decisiones constantes, tanto a nivel explícito como implícito, y entraña un riesgo que suele hacerse patente sólo cuando algo ha

recoger con los actos de habla. Además, en esta propuesta no se asume que hay una conexión sistemática entre *modo oracional* y estado epistémico del hablante: una oración declarativa no comunica automáticamente que el hablante cree la proposición expresada, en casos como los usos figurativos, o los usos ecóicos en general (cf. Sperber y Wilson, 1995, 243-254; Wilson y Sperber, 1988; Wilson y Sperber, 1993).

18. Véase, también, Givón (1989, 24).

ido mal en el intercambio: el oyente ha desambiguado la oración de un modo que no esperaba el hablante, ha asignado referentes personales, temporales o espaciales erróneos, ha derivado implicaciones que el hablante no quiere que le atribuya o ha pensado que hablaba en serio cuando en realidad bromeaba. En ninguno de los casos a los que hemos hecho referencia en (1-10) es posible invocar convenciones lingüísticas que arrojen la interpretación deseada. La información que el oyente deriva ni es parte del sistema lingüístico ni se obtiene por un procedimiento de descodificación. Hemos mencionado las «circunstancias de enunciación» o contexto pero no hemos explicado su papel. Es claro que la *elección del contexto adecuado* es determinante para dar con la interpretación correcta y que una teoría pragmática debe explicar qué criterios sigue el oyente en esta tarea.

2.3. La propuesta más influyente —y la primera de carácter global— es la griceana. Para Grice, los usos verbales están regidos por un principio de cooperación y racionalidad de aplicación general a toda conducta interactiva, según el cual se espera de los hablantes que se adecuen a las necesidades del intercambio en que participan. Más específicamente, se espera que sigan unas *máximas conversacionales* que les instan a proporcionar información verdadera, que esté relacionada con el propósito del intercambio, que ajusten la cantidad de información que facilitan, y todo ello con brevedad, claridad, con orden y sin ambigüedades. Esta expectativa de cooperación y racionalidad hace que el oyente derive información que no se ha hecho explícita pero que reconcilia el comportamiento del hablante con el supuesto de cooperación y racionalidad. Esto es más patente en los casos en los que las máximas son *explotadas*, es decir, cuando la locución empleada desafía abiertamente estos criterios. En (11) la respuesta de B es, a todas luces, menos informativa de lo que cabría esperar en un intercambio cooperativo. A no concluye que B está siendo hostil, sino que buscará aquella información que restablezca el supuesto de que A está cooperando, lo que le permitirá concluir (12):

11*a*) A: ¿Has hecho la compra y la comida?
11*b*) B: He hecho la compra.
12) B no ha hecho la comida.

Gran parte de la carga implícita de la locución se genera por este procedimiento de desobediencia abierta de las normas que obliga al oyente a derivar información adicional a la expresada. Si aplicamos a (7) la propuesta griceana, tendríamos que aunque la respuesta de B a la pregunta de A parece una evasión o negativa a ser relevante, es posible

interpretar su conducta como ajustada al principio de cooperación (como pertinente en este caso) derivando (13):

7*a*) A: ¿Crees que se casará María pronto?
7*b*) B: Está volcada en su tesis.
13) María no se casará pronto.

Para que un supuesto pueda ser atribuido al hablante, dicho supuesto tiene que ser *calculable*, es decir, ha ser posible construir una cadena de razonamiento que, incluyendo como premisa la presunción de cooperación y racionalidad, lleve al oyente desde la locución hasta el supuesto en cuestión, de este modo:

i) El hablante ha dicho que *p*;
ii) No hay razón alguna para pensar que no está respetando las máximas o, al menos, el principio cooperativo;
iii) No podría estar haciéndolo, a menos que pensara que *q*;
iv) Sabe (y sabe que yo sé que él sabe) que puedo ver que la suposición de que piensa *q* es necesaria;
v) No ha hecho nada para evitar que yo crea que *q*;
vi) Quiere que piense, o por lo menos está dispuesto a permitir que crea, que *q*;
vii) Y así ha implicado que *q*[19].

Para Sperber y Wilson el problema crucial de este planteamiento es que no explica, en realidad, por qué se deriva un supuesto y no otro; en este caso, por qué el oyente deriva (13) y no su opuesto (14), toda vez que (14) justificaría de igual modo las expectativas generales de cooperación y las más particulares de pertinencia tal y como Grice lo plantea:

14) María se casará pronto.

O pensemos en (15):

15*a*) A: ¿Asistió María al seminario?
15*b*) B: Está volcada en su tesis.
16) María asistió al seminario.
17) María no asistió al seminario.

Tanto (16) como (17) convierten las palabras de B en pertinentes para el intercambio, luego los criterios propuestos por Grice no permiten decidir entre ellos. La pregunta es, pues, cómo damos ese salto que

19. Cf. Grice (1975, 50).

requiere (*iii*) arriba, cómo damos contenido a *q*, la implicatura. Para explicar cómo llegamos a derivar un determinado supuesto implícito Sperber y Wilson hacen intervenir de forma crucial la noción de esfuerzo de procesamiento de la segunda cláusula de la presunción de pertinencia óptima que veíamos en la sección anterior: el oyente seleccionará aquellos supuestos que le resulten más accesibles, esto es, aquellos que obtenga con el mínimo esfuerzo de procesamiento.

2.4. El contexto se define en la teoría de la pertinencia como «un subconjunto de los supuestos sobre el mundo con que cuenta un individuo», en particular «el conjunto de premisas que se utiliza para interpretar una locución»[20]. No se trata, pues, de un elemento exterior al individuo: un estado de cosas determinado afectará a una interpretación, si y sólo si el individuo es capaz de formar una representación de ese hecho y de aceptarla como verdadera, esto es, si es manifiesto al individuo[21]. En este sentido, el contexto abarca información obtenida del entorno físico inmediato, de locuciones previas o de cualquier pieza de información que el individuo posea y que haga intervenir en el proceso. En cada momento, unos supuestos serán más accesibles que otros. La propia locución empleada determinará en parte la inmediatez de un supuesto. Y ello por la siguiente razón. Cada pieza léxica está asociada a una *dirección conceptual* o punto de acceso a la información almacenada en la memoria para esa pieza. Esta información, según los autores, es de tres tipos: *a*) lógica, *b*) léxica, y *c*) enciclopédica. Esta última está organizada en proposiciones —cadenas estructuradas de conceptos— y esquemas de supuestos que permiten el acceso, a su vez, a otras proposiciones, en un proceso de expansión que podría en principio ser ilimitado. Cada sucesiva ampliación del contexto, sin embargo, requiere esfuerzo y está regulada por el principio de pertinencia. Sperber y Wilson afirman que las sucesivas expansiones del contexto cesan cuando el oyente ha satisfecho sus expectativas de pertinencia óptima. El problema que veíamos en Grice a la hora de explicar cómo elegimos una interpretación de entre las que satisfarían el principio cooperativo o la máxima de la relación se hace así más tratable: el oyente escogerá aquella interpretación que le resulte más accesible[22].

Para interpretar las palabras de A en (15) B habrá tenido que asignar referencia al sintagma nominal «el seminario». Supongamos que el referente más accesible en este caso es «el seminario sobre psicolin-

20. Cf. Sperber y Wilson (1995, 15)

21. Véase la nota 8.

22. Se trata, como podemos ver, de una concepción dinámica del contexto, ya que los supuestos que se han de seleccionar no tienen por qué estar dados con anticipación sino que su determinación forma parte del propio proceso de interpretación.

güística que se celebró en la facultad de letras de Zaragoza el 20 de noviembre de 1996». La mención del seminario por parte de A hace accesible información sobre el mismo que muy probablemente incluirá el tema sobre el que trataba. Imaginemos que así es y que el supuesto (18) está a disposición de los interlocutores:

18) El seminario en cuestión trataba de psicolingüística.

(18) y (15*a*) constituyen el contexto inicial para la interpretación de la respuesta de B en (15*b*). Ésta, a su vez, incluye piezas léxicas que activarán información que posee A asociada a las entradas enciclopédicas correspondientes. Éste puede ser el caso, para «tesis», de un supuesto como (19):

19) La tesis de María trata de psicolingüística.

Para determinar si María asistió o no al seminario, A necesita añadir a la proposición expresada por B en (15) el conjunto de supuestos formado por (18-19) además de (20), lo que le permitirá concluir (16):

20) Alguien que está volcado en su tesis asiste a los seminarios que se celebran sobre el tema.
16) María asistió al seminario.

Así descrito, el proceso de interpretación de (15) suscita varias cuestiones. Quizá la más obvia tenga que ver con que al esfuerzo de procesamiento que el hablante está obligando a su oyente a realizar parece gratuito, cuando un simple «sí» habría bastado. (16) como único efecto contextual no justifica el esfuerzo de procesamiento en que ha incurrido el oyente. La respuesta indirecta, no obstante, no sólo responde a la pregunta sino que además la explica: María asistió al seminario *porque* está volcada en su tesis. Si ampliamos el contexto del intercambio en (15) e imaginamos que A y B están considerando la posibilidad de organizar un seminario ellas mismas y de invitar a María, (15*b*) comunica también que pueden contar con ella. Otros supuestos se hacen accesibles —en mayor o menor grado— al ampliar el contexto. Por ejemplo, que María ha superado la falta de entusiasmo por su investigación que venía padeciendo, que pronto será doctora, que sus posibilidades de encontrar trabajo mejorarán, etc. Como veíamos, de todos los supuestos que A derive, atribuirá a B aquellos que B misma podría haber anticipado razonablemente. Quizá A sabe que María ha roto con su novio y ha derivado el supuesto, a partir de (15*b*), de que está intentando olvidarlo, pero si no tiene constancia de que B

lo sabe, es decir, si este hecho no es mutuamente manifiesto, no estaría justificado que se lo atribuyera[23]. Después de todo un estímulo ostensivo comparte con uno que no lo es la propiedad de ser estímulo, y, por tanto, su procesamiento estará regido no sólo por el principio comunicativo, sino también por el principio cognitivo de pertinencia.

Aunque el concepto de pertinencia descrito es comparativo —una locución será tanto más pertinente cuantos más efectos contextuales arroje y cuanto menor sea el esfuerzo de procesamiento que su derivación requiera— el proceso de interpretación no pasa por cálculo alguno de la cantidad de efectos posibles ni del esfuerzo que se precisa para obtenerlos. Esfuerzo y efecto son «dimensiones no representacionales de los procesos mentales, es decir, existen tanto si son representados como si no lo son»[24]. El principio de pertinencia es una generalización sobre la comunicación ostensiva que no tiene excepciones: tanto si los hablantes actúan de mala fe, como si la locución resulta irrelevante para el oyente, la presunción de pertinencia es comunicada, ya que está ligada al carácter ostensivo del estímulo empleado.

Es importante apreciar también que en la descripción del proceso de interpretación de (15) que hemos hecho arriba, el oyente no considera diversas opciones en la tarea de completar la representación semántica (sección 2.1), ni en la de seleccionar los supuestos que servirán de contexto, para luego elegir entre ellos. Esto supondría un esfuerzo gratuito que no se vería compensado por la obtención de mayores efectos. El oyente sigue la ruta del mínimo esfuerzo y sólo cuando este proceder no arroja efectos buscará alternativas. Supongamos que en (15) A tenía en mente otro seminario, que de hecho se celebró unos días antes y que trataba sobre filosofía del lenguaje. El supuesto que maneja A no es (18), sino (18'):

18') El seminario en cuestión trataba sobre filosofía del lenguaje.

Esta vez la interacción de (18') con (19-20) no le permitirá a A derivar efectos contextuales, con lo que o bien intentará buscar otro referente para «el seminario» que pueda coincidir con el que B está considerando y que le posibilite derivar los efectos «prometidos», o bien pedirá a B que haga explícita su respuesta. El carácter abierto de la comunicación garantiza que el hablante está interesado en ser com-

23. Sperber y Wilson han defendido la noción de «carácter manifiesto mutuo» frente a la más estándar de «conocimiento de consuno» que encuentran muy problemática formal y psicológicamente. Sobre esta cuestión, véase Sperber y Wilson (1995, 15-21 y 38-46) las críticas de diversos autores y las réplicas que aparecen en el «Précis of *Relevance: Communication and Cognition*»: *Behavioral and Brain Sciences* 10 (1987), 697-754.

24. Cf. Sperber y Wilson (1987, 703).

prendido y, por lo tanto, diseñará su locución de modo que ésta facilite la recuperación de la interpretación deseada. Al contrario que en el caso de la transmisión de información intencional encubierta, el hablante estará dispuesto a hacer explícitas sus intenciones si fuera preciso para así garantizar la satisfacción de las mismas.

Tanto la formulación de Grice como la de Sperber y Wilson presentan la interpretación de locuciones como un proceso inferencial no demostrativo de formación de hipótesis sobre la intención informativa del hablante[25]. Una originalidad más de estos últimos es su insistencia en que la interpretación de locuciones incluye un componente deductivo clave para extraer información adicional a partir de la que ya se posee, y de comprobar la consistencia de los supuestos que se consideran. Veíamos arriba que en el esquema de Grice, la implicatura aparecía «de la nada» en el paso (*iii*), mientras que tal como describíamos el proceso de obtención de (16) según el modelo de la pertinencia, éste se sigue *deductivamente* de la combinación de premisas seleccionadas, éstas sí, no demostrativamente:

18) El seminario en cuestión trataba de psicolingüística.
19) La tesis de María trata de psicolingüística.
15*b*) María está volcada en su tesis.
20) Alguien que está volcada en su tesis asiste a los seminarios que se celebran sobre el tema.
16) María asistió al seminario.

Los autores proponen un modelo de las habilidades inferenciales humanas según el cual las premisas obtenidas en procesos no demostrativos son sometidas a la aplicación —inconsciente y automática— de reglas deductivas de eliminación, exclusivamente. Estas reglas están asociadas a las entradas lógicas de cada concepto que interviene en las premisas y generan implicaciones analíticas y sintéticas no triviales y no recursivas[26].

Este componente deductivo responde a la concepción fodoriana que Sperber y Wilson sostienen de la organización de la cognición humana en módulos periféricos especializados —percepción y lenguaje— y sistemas centrales —memoria, atención, razonamiento, etc.— involucrados en la fijación de las creencias y con propiedades funcionales muy diferenciadas. Los primeros estarían encargados de «traducir»

25. Otros autores describen este proceso en términos de *abducción*. Véase, por ejemplo, Dascal (este volumen; 1983) y Givón (1989).

26. Véase Gazdar y Good (1982), Levinson (1989) y los comentarios de diversos autores en *Behavior and Brain Sciences* 10 (1987), 697-754, para una crítica al modelo deductivo que proponen Sperber y Wilson.

la información perceptual que reciben a un formato que permita a los sistemas centrales integrar y manipular inferencialmente información procedente de todos ellos, es decir, de convertir dicha información en representaciones conceptuales. En el caso del módulo lingüístico, la gramática, como veíamos, transforma representaciones fonéticas en representaciones semánticas o formas lógicas incompletas, cuyas variables han de ser especificadas por los sistemas centrales para constituir proposiciones. De ahí los tres niveles de análisis que requiere el modelo para explicar la comunicación verbal: forma lógica, forma proposicional y supuestos implícitos. La teoría de la pertinencia se presenta así como una tentativa de explicación del funcionamiento de los sistemas centrales, tradicionalmente considerados excesivamente globales para ser susceptibles de tratamiento científico[27]. En este modelo de la organización mental, la interpretación de locuciones no constituiría un sistema cognitivo específico, dado que no requiere principios, reglas o máximas especiales de ningún tipo: «la pragmática es simplemente el dominio en el que la gramática, la lógica y la memoria interactúan»[28].

3. ALGUNAS APLICACIONES Y CRÍTICAS A LA TEORÍA

3.1. El campo de estudio de la pragmática se circunscribe a aquellos aspectos de la comunicación verbal que trascienden a nuestro conocimiento específicamente lingüístico. Sin embargo, o quizá precisamente por ello, toda propuesta pragmática tiene, inevitablemente, consecuencias para el análisis del sistema verbal. En este sentido, desde la teoría de la pertinencia se ha puesto especial énfasis en no atribuir a la gramática información que los hablantes tendemos a generar por defecto o en contextos estereotipados, pero que, en realidad, está sujeta a

27. Cf. Fodor (1983).

28. Cf. Wilson y Sperber (1986). Esto no equivale a presentar la interpretación de locuciones como un proceso general de resolución de problemas, como hace Leech (1983), porque hay una característica importante que distingue los dos procesos: mientras que el oyente cuenta con la colaboración del hablante, los problemas —los fenómenos en general— no prestan ayuda alguna a quien tiene que resolverlos.

No obstante, actualmente Sperber (1994) defiende una visión plenamente modular de la organización de la mente y la edición revisada de 1995 cuestiona en una nota la tajante distinción original. En particular, Sperber afirma que es preciso contar con la existencia de un módulo para la compresión pragmática, entre otros módulos metarrepresentacionales. No ha variado, sin embargo, la concepción de los procesos puramante gramaticales como nítidamente diferenciables de los procesos inferenciales. Véase también Groefsema (1992) para una discusión de las dificultades que surgen al considerar el lenguaje como un módulo en el sentido de Fodor; Gazdar (1979) y Kasher (1984) para una visión de ciertos aspectos de la pragmática que a su entender forman parte de la competencia lingüística; y Blakemore (1987) para una crítica a estos últimos.

variabilidad contextual y, por lo tanto, tiene un origen no-lingüístico. Por ello la teoría postula un análisis del significado lingüístico fuertemente indeterminado, que permite a los mecanismos inferenciales especificar qué pensamientos (proposiciones) han sido expresados en una situación particular. Al contrario que en otros enfoques con preocupación por el realismo psicológico en las explicaciones teóricas, se asignan significados rígidos a las expresiones del lenguaje y se da cuenta de la flexibilidad que exhiben las interpretaciones que damos a las locuciones permitiendo al componente inferencial completar y enriquecer las representaciones abstractas que arroja la gramática en función del contexto.

También en relación con el significado lingüístico, en la teoría de la pertinencia se han explorado en profundidad aquellos aspectos que, siendo estrictamente lingüísticos, no contribuyen a la proposición expresada[29], sino que proporcionan instrucciones para la manipulación del contexto. Es el caso de partículas y expresiones de diferentes tipos como «pero», «por lo tanto», «después de todo», «aunque», «de modo que» y, en general, todos aquellos rasgos de la estructura de las lenguas que contribuyen a facilitar la construcción y manipulación de proposiciones y reducen, por tanto, esfuerzo de procesamiento en la fase inferencial de la comprensión[30].

Dentro de lo que podríamos considerar «pragmática pura», la teoría de la pertinencia hace una aportación a la explicación del discurso no literal muy alejada de las propuestas tradicionales, ya que no se propone mecanismo especial alguno que no esté independientemente justificado en la explicación del discurso literal. Así, las locuciones metafóricas comparten con los usos relajados y las hipérboles el hecho de que las proposiciones que expresan no son idénticas al pensamiento del hablante, mientras que las locuciones irónicas comparten con el estilo indirecto, las citas o los resúmenes, su carácter ecóico o atributivo[31]. La clasificación tradicional de los llamados «tropos» se ve así sustancialmente modificada.

3.2. Es claro que Sperber y Wilson están interesados en la comunicación por lo que ésta revela sobre el sistema cognitivo humano. Como repiten en varios de sus trabajos, buscan mostrar los mecanismos psicológicos que subyacen a los procesos de comunicación. Su propuesta se enmarca, por lo tanto, en el campo de las teorías representacionales de la mente que Chomsky y Fodor han venido impulsando desde hace

29. Lo que Grice (1975) denominaba *implicaturas convencionalizadas*.

30. Blakemore (1987) y Wilson y Sperber (1993) proponen un análisis procedimental de estas expresiones. Véase también Dascal y Katriel (1977).

31. Véase Sperber y Wilson (1985-1986; 1990) y Wilson y Sperber (1992).

ya varias décadas. Así restringido, su punto de vista ha parecido insuficiente e incluso provocador a aquellos autores más interesados en los aspectos socio-culturales que afectan a los intercambios verbales, y a quienes consideran que se limita el funcionamiento de la psicología humana a meros procesos de construcción y manipulación de proposiciones en aras de una «dudosa» eficacia cognitiva, dejando de lado por entero, la dimensión emocional del comportamiento humano[32].

Estas críticas parecen injustas por dos razones. Por un lado, no es correcto oponer de este modo dimensión social y dimensión psicológica cuando hablamos de la interacción humana en general, ya que ambas no se excluyen. Que ciertamente los autores no se centren en la dimensión cultural o emocional no significa que se niegue su existencia, ni tampoco que la teoría sea incompatible con propuestas a este respecto. En ningún momento se afirma que los procesos que se describen son lo único que ocurre cuando los individuos interaccionan verbalmente. Sí se hace, no obstante, un demarcación clara del campo que se intenta explicar: la comunicación intencional abierta. Luego parece razonable que la crítica se dirija a consideraciones sobre este aspecto y no sobre lo que no se pretende abarcar. Por otro lado, es indudable que toda explicación que se proponga de los fenómenos que se discuten en la teoría que nos ocupa, ha de ser, en última instancia, coherente con una propuesta sobre el funcionamiento de la mente humana. La derivación de un cierto efecto contextual podrá depender de un supuesto de carácter social, cultural, emocional o de cualquier otro tipo, pero en todos los casos, la explicación de cómo se selecciona y qué papel juega dicho supuesto en el proceso interpretativo será independiente de su origen.

Desde la perspectiva más específicamente lingüística, el modelo no ha convencido a muchos de los seguidores de Grice que encuentran que más que mejorar su propuesta, Sperber y Wilson la empobrecen. El ejemplo más contundente de este empobrecimiento lo encuentran los primeros en que la teoría de la pertinencia ignora por completo las llamadas *implicaturas conversacionales generalizadas*, uno de los desarrollos más interesantes de la pragmática griceana. Lo peculiar de estas implicaturas es que se generan por defecto —esto es, automáticamente a menos que el contexto lo impida— típicamente por aplicación de la máxima de cantidad o informatividad («proporcione tanta información como sea preciso, ni más, ni menos»), y se distinguen de las implicaturas particularizadas precisamente porque al contrario que éstas, que suelen estar generadas por la máxima de la pertinencia, son

32. Véase, por ejemplo, Mey y Talbot (1988), Mey (1993), O'Neill (1988), Stubbs (1983), Sánchez de Zavala (1990).

susceptibles de formalización[33]. Un hablante que afirma (21) comunicará automáticamente (22), a pesar de que no hay una relación lógica entre ambas, como puede comprobarse porque (23) no constituye una contradicción:

21) Algunos asistentes disfrutaron de la fiesta.
22) No todos los asistentes disfrutaron de la fiesta.
23) Algunos asistentes, de hecho todos ellos, disfrutaron de la fiesta.

(22) se genera en el supuesto de que si el hablante dispusiera, en realidad, de la información en (24) pero afirmara (21) estaría proporcionando menos información de la que se requiere y, por tanto, no estaría cooperando, incluso cuando estrictamente no hubiera dicho algo falso:

24) Todos los asistentes disfrutaron de la fiesta.

Esto quiere decir que el hablante, al afirmar (21), permite y de hecho espera que el oyente derive (22). Sperber y Wilson no creen necesario invocar procedimientos de generación especiales para explicar la inferencia de (21) a (22). De hecho, Carston (1988, 1995) reanaliza, dentro del marco de la teoría de la pertinencia, las implicaturas generalizadas como aspectos pragmáticamente determinados de la proposición expresada, es decir, como pertenecientes al nivel explícito de la comunicación. La disputa sobre los distintos tipos posibles de inferencia pragmática es, en realidad, parte de una discusión más amplia sobre cuántos niveles de análisis es preciso postular para dar cuenta de la complejidad de la interpretación de locuciones. Hasta hace poco, la tradición griceana empleaba sólo dos, «lo dicho» y «lo implicado», frente a los tres niveles que postulan Sperber y Wilson. Hoy en día la mayoría de los teóricos estipulan tres niveles de análisis, pero éstos no siempre coinciden[34].

Los griceanos tampoco están dispuestos a prescindir de la máxima de cualidad («intente que su contribución sea verdadera: no afirme algo que cree falso o de lo que no tiene evidencia») pero, en realidad, más que eliminarla, Sperber y Wilson supeditan su funcionamiento al principio de pertinencia. No se discute aquí que los individuos están interesados en obtener información verdadera que les permita mejorar

33. Véase Atlas y Levinson (1981), Gazdar (1979), Horn (1972; 1984), Levinson (1983; 1995).

34. Véase Récanati (1989; 1995), Bach (1994), Levinson (1995) Dascal (1983; este volumen).

su representación del mundo. La cuestión es si una máxima de cualidad como la griceana, que constituye en realidad una norma de literalidad, cumple dicha función o si, como afirman Sperber y Wilson, la dificulta[35].

Las discrepancias con los griceanos son a primera vista irreconciliables pero, en realidad, los dos modelos están muy próximos —de ahí la fricción—. La teoría de la pertinencia es un intento de suplir los problemas a que da lugar la teoría de Grice desde una perspectiva cognitivista.

Hemos visto (sección 2.4) que el principio de pertinencia no garantiza que los hablantes transmitan información pertinente a sus oyentes, sino simplemente que las locuciones son interpretadas desde esta expectativa, una afirmación que no constituye una regla o norma, sino que establece lo que podríamos denominar las condiciones de posibilidad de la comunicación. Podría parecer, también, que los hablantes están peligrosamente en manos de sus oyentes, ya que la teoría predice que el oyente dará por buena aquella interpretación que arroje efectos con el mínimo esfuerzo. Pero ¿y si estuviéramos ante un oyente paranoico?[36] El individuo procesará nuestras palabras en el contexto que le resulte más accesible —cualquiera que sea el tema objeto de su obsesión particular— y nos atribuirá las conclusiones que derive. En realidad, lo que falla en este caso no es el principio de pertinencia, sino el presupuesto de racionalidad de los participantes sobre el que descansa la teoría de la pertinencia, al igual que la griceana. Poco tienen que decir al respecto los autores, no obstante. Un hablante racional tiene como tarea formular su locución de tal modo que el riesgo de malentendidos sea mínimo, y para ello ha de anticipar el contexto que utilizará el oyente en la interpretación. Por su parte, un oyente racional no atribuirá al hablante supuestos de manera injustificada[37]. En cualquier caso, ante un oyente problemático sólo cabe, como sabemos por experiencia, elegir con extremo cuidado nuestras palabras para evitar en la medida de lo posible la derivación de implicaciones no deseadas o, en último caso, evitar la comunicación.

35. Véase Wilson (1995).

36. Roberts (1991) plantea un problema similar con un ejemplo en el que el oyente (un presentador) deliberadamente malinterpreta a la hablante (que está siendo entrevistada en la televisión) frente a una audiencia a la que el primero pretende convertir en cómplice.

37. Véase Manktelow y Over (1990, 146-149) para una discusión sobre la racionalidad humana y la teoría de la pertinencia.

BIBLIOGRAFÍA

Atlas, J. y S. C. Levinson (1981), «It-clefts, informativeness and logical form: Radical pragmatics», en P. Cole (ed.), *Radical Pragmatics*, Academic Press, New York.

Bach, K. (1994), «Conversational impliciture»: *Mind and Language* 9, pp. 124-162.

Bach, K. y R. M. Harnish (1979), *Linguistic Communication and Speech Acts*, MIT Press, Cambridge MA.

Blakemore, D. (1987), *Semantic Constraints on Relevance*, Oxford, Blackwell.

Carston, R. (1988), «Implicature, explicature and truth-theoretic semantics», en R. Kempson (ed.), *Mental Representations: The Interface Between Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Carston, R. (1995), «Quantity Maxims and generalised conversational implicature»: *Lingua* 96/4, pp. 213-244.

Carston, R. (1996), «Enrichment and loosening: complementary processes in deriving the proposition expressed»: *UCL Working Papers in Linguistics* 8, pp. 61-88.

Dascal, M. (1976), «Levels of meaning and moral discourse», en A. Kasher (ed.), *Language in Focus*, Reidel, Dordrecht/Holland.

Dascal, M. (1977), «Conversational relevance»: *Journal of Pragmatics* 1, pp. 309-328.

Dascal, M. (1983), *Pagmatics and the Philosophy of Mind. Volume 1: Thought in Language*, John Benjamins, Amsterdam.

Dascal, M. y T. Katriel (1977), «Betwen semantics and pragmatics: the two types of "but". Hebrew "aval" and "ela"»: *Theoretical Linguistics* 4/3, pp. 143-172.

Davis, M. (ed.) (1991), *Pragmatics. A Reader*, Oxford University Press, Oxford.

Fodor, J. A. (1983), *The Modularity of Mind*, MIT Press, Cambridge MA.

Gazdar, G. (1979), *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*, Academic Press, New York.

Gazdar, G. y D. Good (1982), «On a notion of relevance», en N. Smith (ed.), *Mutual Knowledge*, Academic Press, New York.

Givón, T. (1987), *Mind, Code and Context*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale NJ.

Grice, H. P. (1957), «Meaning»: *Philosophical Review* 67, pp. 377-88. Reimpreso en Grice (1989).

Grice, H. P. (1975), «Logic and conversation», en P. Cole y J. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, vol. 3. *Speech Acts*, Academic Press, New York. Reimpreso en Grice (1989).

Grice, H. P. (1989), *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridege MA.

Groefsema, M. (1992), «Is the language faculty a Fodorian module? A reappraisal»: *SOAS Working Papers in Linguistics and Phonetics* 2, pp. 255-271.

Horn, L. R. (1973), «Greek Grice», *Proceedings of the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, pp. 205-14.

Horn, L. R. (1984), «A new taxonomy for pragmatic inference: Q-based and R-based implicature», en D. Schiffrin (ed.), *Meaning,*

Form, and Use in Context, Georgetown University Press, Washington DC.
Kasher, A. (1976), «Conversational maxims and rationality», en A. Kasher (ed.), *Language in Focus: Foundations, Methods, and Systems,* Reidel, Dordrecht.
Kasher, A. (1982), «Gricean inference revisited»: *Philosophica* 29, pp. 25-44.
Kasher, A. (1984), «Pragmatics and the modularity of mind»: *Journal of Pragmatics* 8, pp. 539-557.
Kempson, R. (1985), «Pragmatics, anaphora and logical form», en D. Schiffrin (ed.), *Meaning, From, and Use in Context*, Georgetown University Press, Washington DC.
Leech, G. (1983), *Principles of Pragmatics*, Longman, London.
Levinson, S. C. (1989), «A Review of Relevance»: *Journal of Linguistics* 27, pp. 455-72.
Levinson, S. C. (1983), *Pragmatics,* Cambridge University Press, Cambridge.
Levinson, S. C. (1987), «Pragmatics and the grammar of anaphora: a partial pragmatic reduction of binding and control phenomena»: *Journal of Linguistics* 23, pp. 379-434.
Levinson, S. C. (1995), «Three levels of meaning», en F. R. Palmer (ed.), *Grammar and Meaning,* Cambridge University Press, Cambridge.
Manktelow, K. I. y D. E. Over (1990), *Inference and Understanding. A Philosophical and Psychological Perspective,* Routledge, Oxford.
Mey, J. (1993), *Pragmatics. An Introduction*, Blackwell, Oxford.
Mey, J. y M. Talbot (1988), «Computation and the soul»: *Journal of Pragmatics* 12, pp. 743-789.
O'Neill, J. (1988), «Relevance and pragmatic inference»: *Theoretical Linguistics* 15, pp. 241-61.
Récanati, F. (1989), «The pragmatics of what is said»: *Mind and Language* 4, pp. 295-329.
Récanati, F. (1995), «The alleged priority of literal meaning»: *Cognitive Science* 19, pp. 207-232.
Roberts, L. (1991), «Relevance as an explanation of communication»: *Linguistics and Philosophy* 14/4, pp. 453-72.
Sag, I. (1981), «Formal semantics and extra-linguistic context», en P. Cole (ed.), *Radical Pragmatics,* Academic Press, New York.
Sánchez de Zavala, V. (1990), «Sobre la nueva teoría de la pertinencia», en V. Demonte y B. Garza Cuaron (eds.), *Estudios de Lingüística de España y México*, UNAM, Mexico.
Searle, J. R. (ed.) (1971), *The Philosophy of Language,* Oxford University Press, Oxford.
Searle, J. (1979), «Metaphor», en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
Sperber, D. (1994), «The modularity of thought and the epidemiology of representations», en L. Hirschfeld y S. Gelman (eds.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture,* Cambridge University Press, Cambridge.
Sperber, D. y D. Wilson (1985/1986), «Loose talk»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 86, pp. 153-71. También en M. Davis (1991) (ed.), *Pragmatics. A Reader.* Oxford University Press, 545-549.

Sperber, D. y D. Wilson (1986), *Relevance: Communicación and Cognition,* Blackwell, Oxford (trad. esp.: Visor, Madrid, 1994),
Sperber, D. y D. Wilson (1987), «Précis of relevance: Communication and cognition»: *Behavioral and Brain Sciences* 10, pp. 697-754.
Sperber, D. y D. Wilson (1990), «Rhetoric and relevance», en J. Bender y D. Wellbery (eds.), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice,* Stanford University Press, Standford.
Strawson, P. (1964), «Intention and convention in speech acts»: *Philosophical Review* 73, pp. 439-60. Reimpreso en Searle (1971).
Stubbs, M. (1983), *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language*, Blackwell, Oxford.
Wilson, D. (1995), «Is there a maxim of truthfulness?»: *UCL Working Papers In Linguistics* 7, pp. 197-212.
Wilson, D. y D. Sperber (1986), «Pragmatics and modularity»: *Parassession on Pragmatics and Grammatical Theory. Chicago Linguistic Society* 22, pp. 67-84.
Wilson, D. y D. Sperber (1988), «Mood and the analysis of non-declarative sentences», en J. Dancy, J. Moravcsik y C. Taylor (eds.), *Human Agency: Language, Duty and Value,* Standford University Press, Stanford.
Wilson, D. y D. Sperber (1992), «On verbal irony»: *Lingua* 1/2, pp. 53-76.
Wilson, D. y D. Sperber (1993), «Linguistic form and relevance»: *Lingua* 90 1/2.
Wilson, D. y Sperber, D. (1996), «Pragmatics and time», en R. Carston, N. S. Song, y S. Uchida (eds.), *Relevance Theory: Applications and Implications,* John Benjamins, Amsterdam.

PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL

Adela Cortina y Jesús Conill

1. LA GÉNESIS DE LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL

La expresión «pragmática trascendental» junto a otras como «semiótica trascendental» y «hermenéutica trascendental» (cf. Conill y Cortina, 1985 y Conill, 1988, cap. 12), ha venido a caracterizar la posición filosófica de Karl-Otto Apel, una posición que se fue gestando a finales de los años sesenta, alcanzó su configuración sistemática en los setenta y continúa perfeccionándose hasta nuestros días (cf. Dorschel *et al.*, 1993, 9). Con las tres fórmulas mencionadas ha intentado Apel mostrar las vías para solucionar un problema central de la filosofía, que ha constituido un hilo conductor de su pensamiento: *transformar la respuesta kantiana a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez* del conocimiento, ajustándola al actual nivel pragmático-lingüístico y hermenéutico de la reflexión filosófica. La pragmática trascendental forma parte, pues, de un programa de *transformación de la filosofía trascendental kantiana*, que se ha ido desarrollando con ayuda de las más relevantes concepciones de la filosofía contemporánea, pero también en polémica con ellas.

Como todo tiene una historia, también cuenta con ella la pragmática trascendental, que tiene su origen en los años cincuenta, con los primeros trabajos de Apel, de corte hermenéutico, concretamente con el proyecto de elaborar una antropología trascendental del conocimiento, como muestra la tesis de doctorado: *Ser-ahí y conocimiento: una interpretación gnoseológica de la filosofía de Martin Heidegger*[1]. A partir de entonces se entrelazan en la filosofía de Apel varios enfo-

1. *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1950.

ques que se irán perfilando y completando con el tiempo: una peculiar profundización *hermenéutico-lingüística* de la filosofía de Heidegger y una aproximación a la *filosofía del lenguaje* que, si bien originariamente es de orientación humboldtiana, se reconduce más tarde hacia la filosofía *analítica* en sus dos fases, la *lógica* (*semántico-sintáctica*) del primer Wittgenstein y del positivismo lógico y el giro *pragmático* del segundo Wittgenstein y de Charles Morris.

El lenguaje aparece en este contexto filosófico no sólo como un objeto, sino ante todo como una condición de posibilidad y validez intersubjetiva de la filosofía misma. Para tematizarlo adecuadamente mantiene Apel la tensión entre el método *fenomenológico-hermenéutico* y el *analítico-lingüístico*, y va desarrollando una *hermenéutica trascendental del lenguaje* y una *antropología trascendental del conocimiento*. Los trabajos más significativos de este período están recogidos en los dos volúmenes de la *Transformación de la filosofía* (1973). El contenido del primer volumen está todavía inspirado por la tensión entre la filosofía *hermenéutica* y la *analítico-lingüística*, especialmente por la comparación entre Heidegger y Wittgenstein. En el segundo se detecta ya el influjo de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente de su reformulación por parte de Marcuse y Habermas.

El encuentro con Habermas tuvo como consecuencia lo que el propio Apel interpreta retrospectivamente como un «despertar político», que le condujo a dedicarse cada vez más al estudio de los problemas éticos o de la razón práctica en el sentido kantiano. Precisamente de esta preocupación por las cuestiones prácticas surgió la insistencia en la necesidad de alcanzar una fundamentación última reflexivo-trascendental del principio normativo, una aportación originaria de la pragmática trascendental, que desde un comienzo tuvo el propósito de evitar el criptodogmatismo del compromiso ciegamente pragmático y contextual[2]. Conseguir que «Auschwitz no se repita» es uno de los impulsos latentes en la construcción teórica de la pragmática trascendental

Para completar el elenco de las propuestas que mayor influencia han ejercido en su elaboración, es preciso aludir a la obra de Peirce. Con la ayuda de autores como él y como Wittgenstein parecía posible transformar la *crítica trascendental* kantiana, referida a las condiciones de posibilidad de la constitución objetiva prelingüística de la experiencia, en una *crítica del sentido del lenguaje*; parecía posible transformar el enfoque kantiano mediante el «*a priori* lingüístico», por el que la «filosofía del lenguaje», convertida en nueva *prima philosophia*,

2. Resulta por lo menos curioso, si no irónico, recordar esta circunstancia de la biografía intelectual de Apel en relación con Habermas, en un momento en que éste último parece cada vez más empeñado en alejarse, a diferencia de Apel, de la fundamentación última de carácter pragmático-trascendental.

estudia las condiciones de posibilidad de la comprensión intersubjetivamente válida (Apel, 1963, Int.).

Contando con este bagaje y yendo más allá de él, la pragmática trascendental configura una peculiar *crítica del sentido lingüístico*, que asume tanto el giro *hermenéutico* como el *pragmático*, en la medida en que permiten superar las insuficiencias del criterio lógico (sintáctico y semántico), a la hora de comprender e interpretar el sentido lingüístico[3].

2. LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL EN EL MARCO DE LA «SEMIÓTICA TRASCENDENTAL», ENTENDIDA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

La pragmática trascendental forma parte de un proyecto más amplio que se propone recuperar el *logos filosófico*, tanto frente a las críticas paradigmáticas que Wittgenstein y Heidegger realizaron de las pretensiones teóricas de la filosofía y del sentido de su lenguaje (Apel, 1973, I, parte II; 1991a), como frente a las actuales críticas a la razón, que provienen de tendencias consideradas «postmodernas» (las hermenéuticas contextualistas y pragmatistas, ajenas a toda exigencia normativa) (Apel, 1987b, 2-23; 1988b). Tal proyecto es el de una semiótica trascendental, entendida como filosofía primera, y se inspira principalmente —como hemos comentado— en la filosofía trascendental kantiana, en el análisis lingüístico que prosigue el giro pragmático del segundo Wittgenstein, en la semiótica que arranca de Peirce y en la hermenéutica heideggeriana complementada con elementos críticos y dialécticos frankfurtianos hasta constituir una hermenéutica crítica.

Con el bosquejo de una pragmática trascendental en el marco de una semiótica trascendental como filosofía primera, Apel cree poder recuperar el *logos filosófico*, un tipo de logos que tiene el rango de «discurso teórico», pero se distingue del discurso teórico objetivista, propio de las ciencias, y también del logos hermenéutico facticista, por su carácter *reflexivo-trascendental*, por el que supera el objetivismo y mantiene las pretensiones universales de verdad y validez.

Ciertamente, la semiótica trascendental tiene como punto de partida la *estructura tridimensional del signo*, el hecho de que los tres elementos que constituyan un signo sean el significante, el objeto designa-

3. Para una forma semejante de enfocar la relación de complementariedad entre *pragmática* y *hermenéutica*, cf. Dascal (1989; 1998); no obstante, y a pesar de coincidir en la necesidad de superar el carácter «residual» de la pragmática, su concepción de la pragmática, en la medida en que se basa en el enfoque de Grice, difiere de la pragmática trascendental de Apel.

do o significado y el intérprete; por lo cual cabe definirlo como algo que representa algo para alguien con alguna significancia. Esta tridimensionalidad de la estructura semiótica tiene el rango de condición intersubjetiva que hace posible el sentido, la verdad, la validez y el discurso argumentativo, por eso es una condición trascendental y de ahí el rótulo de «semiótica trascendental». Todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido ha de contar con esta estructura triádica —semiótica— como condición trascendental (universal y necesaria) de posibilidad.

Sin embargo, de las tres dimensiones de la semiosis o función sígnica la integradora es la pragmática, que —a juicio de Apel— también tiene rango trascendental, porque cuando tenemos en cuenta al sujeto que utiliza intersubjetivamente los signos lingüísticos, descubrimos pretensiones de verdad y validez conectadas con las proposiciones, que no se revelan sin la consideración de ese sujeto. Esta incorporación de la dimensión pragmática del lenguaje exige introducir de nuevo el papel transformado del sujeto trascendental del conocimiento[4]. Y por este camino somos capaces de lograr un saber semiótico trascendental sobre la función sígnica del lenguaje, que permite replicar a quienes siguen negando toda posibilidad de un saber autorreferencial y reflexivo. Esta transformación exige un nuevo paradigma de «filosofía primera» (cf. Apel, 1979b, 101-138; Conill, 1983), que topa con una fundamentación última por *irrebasable*, pero no la descubre en el ser ni en la conciencia, sino en la dimensión pragmática del lenguaje. Tomando en serio las críticas efectuadas por Wittgenstein y Heidegger, el nuevo paradigma supera las versiones ontológicas y las de la filosofía de la conciencia, y cambia la orientación por la que se ha regido habitualmente la filosofía dominante, basada generalmente en las metáforas de la visión, la representación y la relación sujeto-objeto[5]. Pero no por eso abandona la *quaestio iuris*, es decir, las pretensiones universales de validez y de fundamentación o justificación racional, sino que las saca a la luz, porque cualquier diálogo que diga renunciar al acuerdo intersubjetivo, recae en el dogmatismo de lo que hay y olvida las virtualidades de la razón crítica, teórica y práctica.

Una filosofía «edificante», no argumentativa, basada en un «con-

4. Esto es patente por el hecho de que podemos hacer explícitas las pretensiones de verdad y validez mediante las expresiones performativas, como veremos más adelante al aprovechar la teoría de los actos de habla.

5. Cf. Tugendhat (1976; 1979). Podemos encontrar con anterioridad impulsos nada desdeñables para transformar el paradigma filosófico en Kant, Hegel, Nietzsche, Peirce y en la hermenéutica (cf. Conill, 1997). En nuestra propia tradición son muy aprovechables para superar la filosofía de la conciencia y la relación sujeto-objeto las propuestas de J. Ortega y Gasset y X. Zubiri (cf. Conill, 1988, caps. 9 y 10), y su prosecución en la filosofía del cuerpo de P. Laín Entralgo (1989; 1991).

ductismo epistemológico» (Rorty, 1983), disuelve la metodicidad de la filosofía e imposibilita la auténtica comunicación dialógica. Prescindir de las exigencias críticas y normativas de la racionalidad comunicativa implica recaer en el dogmatismo positivista y en el irracionalismo, que hacen inviable cualquier vinculación intersubjetiva, normativa y fundamentadora.

En el nuevo paradigma el logos se amplía a la vertiente comunicativa y dialógica. Este nuevo modelo permite un saber reflexivo que adquiere la forma de proposiciones autorreferenciales, con pretensión universal de verdad y validez. No aceptar la autorreferencia y la autorreflexión supone caer —según Apel— en una «falacia abstractiva», que consiste en prescindir de un lado de la estructura semiótica. La reflexión trascendental está, pues, ahora mediada lingüística y semióticamente, y descubre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del pensamiento y la acción, accediendo a una fundamentación filosófica mediante instancias reconocidas intersubjetivamente.

Así, por ejemplo, frente al convencionalismo en que se sustentan los proyectos ontosemánticos, la semiótica trascendental señala que para que haya convenciones hacen falta «metaconvenciones», de modo que sólo contando con unas «evidencias paradigmáticas» (cf. Apel, 1976b; 1986a; 1987a; Nicolás, 1994), a las que nos conduce la reflexión trascendental, alcanzaremos el nivel filosófico supremo de fundamentación pragmático-trascendental.

Aunque no es fácil hallar una estructuración bien sistematizada de la semiótica trascendental, Apel indica en alguna ocasión que tiene dos partes, la *pragmática trascendental* y la *hermenéutica trascendental* (Apel, 1979b; 1973, II, 169 ss.). La ausencia de una delimitación nítida de los contenidos correspondientes a cada una se debe tal vez a que su procedimiento habitual de pensar y exponer está marcado por sus interlocutores; pero también a que el acercamiento del análisis lingüístico y la hermenéutica es ineludible cuando no se rehúye el tratamiento de la dimensión pragmática del lenguaje.

3. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN: ¿DEDUCCIÓN O REFLEXIÓN?

Todas las formas de «filosofía primera» han pretendido, con diversos métodos, ofrecer una fundamentación filosófica del conocimiento y de la acción. Sin embargo, desde los años sesenta el «racionalismo crítico», iniciado por Popper y sistematizado, entre otros, por Albert, sometió ya a duras críticas el papel fundamentador de la filosofía, habitualmente cuestionado a fines del siglo XX.

Albert (1968)[6] rechaza toda posible fundamentación del conocimiento y la acción, porque —a su juicio— cualquier intento de fundamentación se basa en el modelo clásico de racionalidad, que utiliza como principio metodológico el de «razón suficiente» y que mezcla de forma ilícita tres ingredientes: verdad, certeza y fundamento. Según Albert, la pretensión de fundamentación conduce al «trilema de Münchhausen», a la necesidad de optar por el regreso al infinito, por caer en un círculo vicioso o por interrumpir el proceso fundamentador, apelando a la autoevidencia, la autofundamentación o al conocimiento inmediato de algo dado, que se inmuniza frente a toda posible crítica («dogma»). Habitualmente se toma el tercer camino, con lo cual la búsqueda de fundamento conduce al dogmatismo y al decisionismo, pues es el cognoscente quien decide si reconoce como inmunes determinados conocimientos[7]. Albert propone sustituir el principio de razón suficiente por el de la prueba crítica, por el que se descarta todo punto arquimédico.

Apel se enfrenta a Albert en este punto porque, a su juicio, es imposible sustituir el principio de fundamentación por la prueba crítica. Para mostrarlo, trata de esclarecer primero si el principio de la fundamentación puede ser reducido a un principio lógico-sintáctico-semántico, como Albert parece aceptar al conducirlo hasta el trilema lógico, y llega a la conclusión de que *el problema filosófico de la fundamentación última nunca se redujo en la tradición a un problema formal-lógico*. Por el contrario, ya Aristóteles distinguió entre dos paradigmas de justificación de argumentos: el de la racionalidad matemática —la deducción de la lógica formal—, que se ha pretendido identificar con el modelo de argumentación, y el modelo de justificación racional mediante refutación pragmática de carácter dialógico (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4). Descartes, Kant, Hegel, Apel y Habermas, entre otros, continúan en esta línea, mostrando que el problema de la fundamentación filosófica excede los límites de una fundamentación de deducibilidad lógico-sintáctica. El paradigma filosófico de justificación no pretende hallar principios evidentes, como Albert supone, sino descubrir los presupuestos que son indiscutibles si queremos formular argumentos intersubjetivamente válidos, y el único procedimiento que nos permite alcanzar tales presupuestos es la *autorreflexión*.

6. Cf. igualment Albert (1975; 1982) así como el número monográfico «Sobre el Racionalismo crítico de Hans Albert» de la revista *Estudios Filosóficos* 102 (1987).

7. «La dogmatización —denuncia Albert— es una posibilidad de la praxis humana y social, en la que se expresa el hecho de que la voluntad de lograr certeza triunfa sobre la voluntad de resolver problemas» (Albert, 1968, 73). El último libro de Popper en la edición alemana lleva por título significativamente *Alles Leben ist Problemlösen* (Piper, München, 1994).

La fundamentación filosófica consiste en una argumentación reflexiva sobre aquellos elementos no objetivables lógico-semánticamente, que no pueden ser discutidos sin autocontradicción performativamente evidente, ni probados sin petición de principio, porque constituyen las condiciones de posibilidad del sentido y la validez objetiva de cualquier argumentación. Y si perseguimos alguna evidencia, ésta no pertenece al orden lógico-formal, sino que ha de tener en cuenta la dimensión pragmática de los argumentos: no se trata de una evidencia silogístico-objetiva, sino de la evidencia dialógica de la contradicción captada mediante autorreflexión.

En este sentido se entiende el proyecto de una pragmática trascendental como un intento de fundamentación filosófica última, consistente en reconstruir los presupuestos necesarios e *irrebasables* de toda argumentación: aquellos que no podemos negar sin incurrir en *contradicción pragmática*, ni podemos intentar demostrar sin caer en *petitio principii*. A este tipo de elementos los llama «trascendentales» y es en esto en lo que consiste su trascendentalidad. Entre ellos se cuentan los principios de la lógica formal, los principios de una pragmática universal y ciertas presuposiciones de existencia, como son la propia existencia, la del mundo, la de una comunidad real e ideal de argumentación y una norma moral fundamental. Acusar de «fundamentalista» este proyecto fundamentador, como ha hecho Albert, entre otros, carece de sentido (cf. Kuhlmann, 1989).

4. EL GIRO PRAGMÁTICO DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICO-LINGÜÍSTICA

El nuevo paradigma de filosofía primera cuenta, como es obvio, con el impulso proveniente del «giro pragmático» que la filosofía analítico-lingüística se ha visto forzada a introducir en su propia trayectoria. Aunque la concepción apeliana del lenguaje proviene de la tradición humboldtiana, Apel ha sabido reintroducirla por los canales de la filosofía analítico-lingüística, pero superando la orientación logicista de la semántica tradicional, que se vio reforzada por Leibniz y Frege, hasta llegar al primer Wittgenstein y Carnap[8].

Ciertamente, desde antiguo se produjo una separación tajante entre el ámbito semántico del significado, propio de la filosofía, y el de la dimensión pragmática, adjudicada a la retórica y la poética[9], y esta se-

8. Frente a la usual interpretación logicista de Leibniz, otros autores recuerdan que, junto al proyecto de «*characteristica universalis*», Leibniz presentó otro modelo de racionalidad de orientación más pragmática. Cf. Dascal (1996) y Nicolás (1993).

9. «Puesto que el discurso (*logos*) mantiene una doble relación [...], una con los oyentes, para los cuales tiene un significado, y otra con las cosas, de las cuales el hablante

paración se convirtió en tradición, a pesar de que ya Aristóteles se percató de que el *logos semantikós* (el logos del significado lingüístico) es más amplio que el *logos apophantikós* (Aristóteles, *Peri Hermeneias*, 4, 16 b 33-17 a 4) y de que el logos poético y el retórico son también formas de *orthós logos*[10]. Precisamente la pragmática trascendental pretende conectar esos dos lados del logos humano —el semántico y el pragmático—, e integrarlos a partir de su unidad fundamental.

Para ello se sirve de diversas aportaciones y se distancia de otras. Entre las primeras cuentan el pragmaticismo de Peirce, la teoría de las funciones del signo de Bühler, la teoría de los juegos lingüísticos del segundo Wittgenstein, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle en *Speech Acts* (1969) y la pragmática universal de Habermas, con quien comparte el proyecto fundamental, a pesar de ciertas diferencias, a las que dedicaremos una atención especial más adelante. Entre los «adversarios» podemos considerar la teoría intencionalista del significado de Grice y la «semántica intencionalista» del segundo Searle en *Intentionality* (1983). Comentaremos en primer lugar la relación con Grice y con el segundo Searle.

4.1. *La semántica intencionalista*

En el primer caso, el de la «semántica intencionalista» de Grice, se produce «un cambio de giro pragmático» pero, según Apel, un cambio por el que el significado se reduce a intenciones (prelingüísticas) de acciones realizadas con arreglo a fines de los actores individuales, presuponiendo que estos actores intentan realizar algunos *efectos perlocucionarios* a través del *uso instrumental* del lenguaje. El intencionalismo de Grice —piensa Apel— reduce el significado a un fin transcomunicativo de acciones instrumentales y, sin embargo, sería preciso distinguir entre las intenciones «orientadas al éxito», como las acciones realizadas con arreglo a fines, y las «intenciones orientadas al entendimiento» (cf. Apel, 1994a, 246; Habermas, 1981, cap. III), siendo las primeras parasitarias de las segundas. Grice intenta explicar la interacción desde una teoría de la acción incapaz de ofrecer un modelo de acción social que valga para la interacción lingüística, porque si no existe la racionalidad propia del uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento, la idea de validez intersubjetiva queda anulada y

pretende convencer al oyente, respecto de la relación con los oyentes nacen la Poética y la Retórica [...], pero respecto de la relación del discurso con las cosas, el filósofo cuidará preferentemente de refutar lo que es falso y demostrar lo verdadero» (Ammonius, 1987, 65, 31-66, 10; cf. también Aristóteles, *Peri Hermeneias*, IV, 17 a 1-7).

10. Sobre el valor de los «Tópicos» en el modo de saber de la *téchne* médica y su tratamiento en Aristóteles como forma de argumentación racional, cf. Gracia (1990).

el lenguaje se entiende sólo como instrumento y no como comunicación. Afortunadamente, ni la racionalidad instrumental (medio-fin), ni la estratégica de la interacción (que busca producir efectos) son las únicas ni las fundamentales de la interacción social; el lenguaje nos ofrece otro modelo de racionalidad, el de la racionalidad comunicativa y dialógica, propia de la interacción lingüística orientada al entendimiento y al consenso racional (Apel, 1983b).

Por su parte, la teoría intencionalista del significado de Searle en *Intentionality* —a juicio de Apel— retorna al paradigma prelingüístico del significado: los «estados intencionales» de la mente son lo fundamental en relación con el significado, de manera que la filosofía del lenguaje se fundamenta en una filosofía de la mente. Y, sin embargo, el significado lingüístico no puede reducirse a significados prelingüísticos en el sentido de la intencionalidad de la conciencia o de la mente, lo cual implicaría caer en un reduccionismo intencionalista, que llevaría a recaer en el «solipsismo metodológico» (Apel, 1994a, 263), cuando, más allá de cualquier forma de «solipsismo», se presupone siempre el lenguaje como medio de la validez intersubjetiva del sentido, es decir, se presupone la *intersubjetividad comunicativa*, patente en la relación sujeto-sujeto (*S-S*). «El lenguaje —dirá Apel expresamente— como medio (*Medium*) de los signos expresa aquí [...], comparado con la conciencia trascendental, *el* a priori *de la corporalidad intersubjetiva del conocimiento ligado a los signos y del propio pensamiento que ya desde su punto de partida depende de los signos*» (*ibid*., 122).

Así, pues, la pragmática trascendental distingue dos paradigmas en la filosofía del lenguaje: 1) el *paradigma clásico*, en el que se contraponen la semántica referencial de las proposiciones y la «mera pragmática» de las funciones comunicativas; y 2) el *nuevo paradigma* descubierto por un consecuente «giro pragmático», capaz de ampliar el logos del lenguaje mediante una autocomprensión pragmático-trascendental de sus pretensiones de validez.

4.2. *El legado de Peirce*

4.2.1. La transformación semiótica de la lógica trascendental

Una de las raíces filosóficas imprescindibles para comprender el sentido de la pragmática trascendental es la transformación semiótica de la lógica trascendental kantiana practicada por Peirce (cf. Apel, 1975; 1973, II, 178-188). Verdad es que en Peirce y en el segundo Wittgenstein encuentra Apel la orientación básica para transformar la lógica trascendental de la conciencia de Kant en una *pragmática trascendental del lenguaje* pero, así como Wittgenstein se conforma con recurrir a

los «hábitos» convencionales del uso fáctico del lenguaje y a las formas de vida fácticas, Peirce mantiene la dimensión normativa de las ideas regulativas kantianas y su función contrafáctica, como instancia crítica para el progreso de los procesos de racionalización.

El nuevo punto de partida, el nuevo «*factum* de la razón», es el hecho *irrebasable* de la argumentación, la intersubjetividad semiótica y lingüística. En este contexto, la búsqueda de las condiciones lógicas de posibilidad, al estilo kantiano, se transforma en búsqueda de las condiciones del sentido de la argumentación; la crítica del conocimiento se convierte en una *crítica del sentido*, porque el conocimiento se presenta como una función mediada por signos que incluye la dimensión pragmática.

De esta transformación semiótica del conocimiento Peirce extraerá ciertas consecuencias, que se encuentran en la raíz de la pragmática trascendental[11]:

1) Es imposible conocer algo en tanto que algo sin una mediación sígnica real, efectuada por signos que actúan como vehículo material.

2) Desde la crítica del sentido es inadmisible la distinción entre fenómeno y noúmeno. La única distinción posible es la que existe, dentro del marco de lo cognoscible, entre lo conocido fácticamente por una comunidad finita de investigadores y lo que todavía puede ser conocido por una comunidad ilimitada en un proceso indefinido de conocimiento (*in the long run*). Afirmación ésta que quiebra el idealismo transcendental kantiano en aras de un realismo crítico del sentido.

3) Es necesario sustituir la conciencia trascendental kantiana por un sujeto real del conocimiento.

Quien asume ahora el puesto del sujeto trascendental es la *comunidad de los intérpretes de los signos*, pero no una comunidad fáctica, sino una *comunidad ilimitada e ideal*, que funciona como ineludible postulado contrafáctico. La garantía de la objetividad y de la verdad de los conocimientos es, pues, el consenso ideal que puede alcanzar a largo plazo una comunidad ilimitada e ideal de investigación, de suerte que el peirceano realismo crítico del sentido se constituye como un *pragmatismo con ideas regulativas*, que el propio Peirce calificó de «pragmaticismo». En él ve Apel la base para una *ética normativa* y para una *teoría de la verdad*.

4.2.2. Una ética normativa

En el pragmaticismo de Peirce ve la pragmática trascendental elementos valiosos para una *ética normativa*, en principio porque la comuni-

11. Cf. Cortina (1985b, 70-77), el apartado titulado «El socialismo lógico de Ch. S. Peirce».

dad de los científicos, para acceder al consenso ideal, debe asumir una *actitud*, un *ethos*, sin el que no logrará su objetivo. Los miembros de la comunidad científica deben estar interesados en la verdad, albergar la esperanza de alcanzarla en un proceso indefinido, estar dispuestos a sacrificar sus opiniones subjetivas por las objetivas, someterse a la crítica y a la argumentación sin dogmatismos ni inmunizaciones. Todo lo cual muestra que, a despecho de los positivistas, la investigación científica no sólo no es axiológicamente neutral, sino que requiere una ética[12].

A mayor abundamiento, entre los elementos *a priori* descubiertos por la pragmática trascendental se encontrará el «principio de la etica discursiva», según el cual, «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión» (Apel, 1973, II, 380-381). A diferencia de Habermas, que en los últimos tiempos sitúa en el «punto supremo» de su teoría del discurso un «principio del discurso» (Habermas, 1992), considera la pragmática trascendental que ese principio supremo es decididamente ético.

4.2.3. La teoría consensual de la verdad

La transformación semiótica de la lógica trascendental practicada por Peirce implica también una teoría consensual de la verdad, puesto que no se puede conocer algo en tanto que algo sin participar en una comunidad *real* de comunicación y sin anticipar en la autocomprensión el punto de vista de una comunidad *ideal* de comunicación que alcanzaría un consenso ideal (Apel 1983a). Desde este paradigma semiótico es posible superar las teorías semánticas de la verdad accediendo a una teoría consensual, que no pretende ser una teoría criterial, sino una teoría integral de la verdad.

Quiere decir esto que el consenso no funciona como criterio de verdad, y así lo han reconocido tanto Habermas como Apel (Habermas, 1985, 228; Apel, 1987a)[13]. El concepto de consenso sólo puede explicitar el significado del predicado «verdad» en el sentido de una idea regulativa: tenemos por verdadera aquella proposición, que creemos poder respaldar con argumentos suficientes como para convencer a una comunidad que atienda a criterios racionales. La idea de consen-

12. Cortina (1985b, 70-77). Para la ética discursiva cf. Cortina, (1992, 177-200).
13. Para una crítica de la teoría consensual de la verdad, ver, entre otros, Becker (1988, 313 ss.) y Wellmer (1986, 69 ss.).

so racional, como idea regulativa, permite criticar aquellos acuerdos fácticos que no se alcanzan en condiciones de racionalidad, pero no es un criterio que pretenda sustituir a los habituales. De ahí que la teoría consensual sea una teoría integral de la verdad, que se plantea la cuestión de las relaciones entre el *consenso* y los *criterios de verdad* habituales: evidencia, coherencia, etcétera.

Ahora bien, en este intento Apel pretende completar la teoría habermasiana de la verdad, combinando las «condiciones del discurso» con las «condiciones de la experiencia», es decir, *incluyendo la evidencia fenoménica en la formación discursiva del consenso*. La idea regulativa de la formación del consenso significa que una comunidad ilimitada de interpretación tendría que alcanzar una opinión intersubjetivamente válida, que a la vez representase adecuadamente lo real. Pero en la versión habermasiana hay una separación radical entre las condiciones de la experiencia objetiva y las condiciones del discurso, una separación entre el *a priori* constitutivo de la experiencia y el *a priori* reflexivo de la validez del discurso argumentativo.

Lo que permite rehabilitar la evidencia fenoménica, radicalmente rechazada por semanticistas, es una teoría de la verdad como «evidencia de correspondencia», dado que hay una evidencia fenoménica, que tiene su momento objetivo en la donación del fenómeno y puede constituir un criterio de la verdad (Apel 1986a; 1987, 51-88). De modo que Apel cree estar legimitado para rechazar la afirmación de que las proposiciones sólo pueden ser fundamentadas mediante proposiciones, pues esto no ha sido más que un prejuicio semanticista contra la evidencia. La pragmática trascendental cuenta con la «evidencia de correspondencia» entre los enunciados y las «donaciones reales». Son los juicios de percepción los que producen esta mediación entre la afirmación de los hechos en los enunciados proposicionales y la evidencia fenoménica. Por eso Apel incluye los juicios de percepción, en los que se constata la evidencia, dentro del discurso argumentativo, porque el juicio de percepción proporciona la evidencia de correspondencia entre el enunciado proposicional y la donación del fenómeno.

Aquí surge una vía de compatibilidad entre una teoría de la «evidencia de correspondencia» y una teoría consensual o discursiva de la verdad, una mediación entre *experiencia* y *discurso argumentativo*. Apel confía así en complementar la teoría consensual de la verdad mediante las aportaciones fenomenológicas («phaneroscópicas») de Peirce, pues de lo contrario la teoría discursiva poco se distinguiría de la coherencial[14]. Hay que conseguir, pues, una mediación entre los crite-

14. Como puso de manifiesto L. B. Puntel (Puntel, 1978, 161 ss.), para quien la

rios de «evidencia» y «coherencia», y para ello hay que recuperar la dimensión de la evidencia fenoménica, como lo irrebasable en la constitución de la experiencia, pero articulable con lo irrebasable en la reflexión mediada lingüísticamente (cf. Conill, 1988, 331-338; Nicolás, 1994).

4.2.4. Integración pragmática de la semántica realista

Una nueva aportación, según Apel, de la semiótica de Peirce es la posible integración pragmática de la dimensión semántica de la referencia de los signos, es decir, del núcleo de la semántica realista de Kripke y Putnam, que consiste en la conexión de la función indexical de la identificación con la definición de los nombres propios. La «máxima pragmática» de Peirce brindaría un acceso normativo pragmático-trascendental a la explicación del significado, mediante el recurso a signos no conceptuales (índices e iconos). La función de los índices e iconos, ligada al contexto perceptual, es capaz de fundamentar semióticamente la base irrenunciable de *evidencia* del conocimiento en lo que Peirce denomina «segundidad» y «primeridad»[15]. Así se apoya y complementa la *definición indexical* con una descripción todavía no conceptual pero con relevancia cognitiva. Este acceso semiótico está en buena correspondencia con el proceder de Putnam y Kripke, puesto que existe una convergencia «anti-nominalista» entre el realismo esencialista de estos autores y el acceso semiótico peirceano-apeliano. No obstante, según Apel, la posición semiótico-trascendental de Peirce constituye la culminación pragmática del giro lingüístico, situándose más allá del nominalismo y del realismo tradicionales (Apel, 1994a, 198-236)[16].

4.3. *La herencia de Wittgenstein*

Aun cuando en un primer momento Apel partió de la hermenéutica heideggeriana, más tarde recurrió al análisis lingüístico de la «segunda época» de Wittgenstein, cuya característica principal consiste en considerar determinante la *dimensión pragmática del sentido lingüístico*. Apel aprovecha la pragmática lingüística de Wittgenstein, pero también indica cuáles son las principales insuficiencias del criterio pragmático del sentido en la versión wittgensteiniana, en especial el peligro que corre esta concepción de los juegos lingüísticos y las formas de

teoría habermasiana sería la versión intersubjetivo-pragmático-lingüística de la teoría coherencial de la verdad. Cf. Apel (1987a, 162).

15. La semiótica de Peirce salva el núcleo de verdad de la fenomenología husserliana de la evidencia.

16. Otra línea de interpretación en conexión con la filosofía tradicional es la que realiza A. Llano (Llano, 1984).

vida de caer en estériles reduccionismos instrumentalistas y factualistas (cf. Conill, 1992).

4.3.1. Los juegos lingüísticos: nueva crítica del sentido

Un *juego lingüístico* constituye una unidad funcional pragmática, es decir, una unidad de uso del lenguaje, expresión corporal, praxis comportamental y apertura al mundo, que funciona en relación con una «forma de vida», en cuyo seno se comprende el sentido. La condición de posibilidad de la comprensión del sentido es lo que Wittgenstein denomina «gramática profunda», que expresa la urdimbre entre el uso del lenguaje, la praxis y la comprensión del mundo. «La *esencia* se expresa en la gramática» (Wittgenstein, 1988a, § 371). ¿En qué consiste, pues, ahora la comprensión del sentido lingüístico? Para comprender el sentido hay que «seguir una regla», y se es capaz de seguir una regla como se sigue una *costumbre*, pues «seguir una regla es una práctica» (*ibid.*, § 220), irreductible a algo privado.

Este carácter público de la comprensión está intrínsecamente ligado a su carácter operativo: «entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica» (*ibid.*, §§ 199, 150, 205). La comprensión del sentido —que es una operación técnica— se justifica por el éxito en la práctica, que se convierte en el canon del uso lingüístico (cf. Schulz, 1970, 78).

Esta pragmatización de la lógica, prolongada en *Sobre la certeza* (Wittgenstein, 1988b), destaca la relevancia de los nexos pragmáticos como condiciones de validez intersubjetiva y ha inspirado la interpretación de la pragmática filosófica como pragmática trascendental, en la medida en que estudia las condiciones subjetivo-intersubjetivas de la comprensión del sentido. Sin embargo, muestra un conjunto de deficiencias que la pragmática trascendental pretende superar.

4.3.2. Deficiencias de la crítica wittgensteiniana del sentido

1) *Intrumentalismo*: El modelo de relación con el lenguaje que propone Wittgenstein depende de la moderna concepción de la relación del hombre con el mundo, una concepción que es instrumentalista[17], en la medida en que del ser humano destaca el trabajo y su acción técnica. Un ejemplo significativo puede ser la famosa afirmación: «los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*»; con la que hace juego la siguiente: «las confusiones [...] surgen [...] cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja» (Wittgenstein, 1988b, §§ 38 y

17. También Gadamer ha criticado el injustificado reduccionismo instrumentalista

132). Se contrapone «hacer fiesta» y «trabajar», como si sin utilidad instrumental no pudiera darse satisfacción ni auténtico cumplimiento del lenguaje (Wohlfart, 1987, 79-92). ¿Por qué tiene prioridad el *homo faber* sobre el *homo ludens*?

2) *Factualismo del sentido*: Si el concepto de una regla adquiere su sentido sólo en conexión con la costumbre fáctica de una forma de vida, entonces absolutizamos el *a priori* de la contingencia de las formas de vida y nada puede afirmarse con carácter universal. De suerte que tendría «razón» V. Rossvaer con la tesis, inspirada en Wittgenstein, de que se puede considerar que las SS en Auswitz habían seguido «a su modo» el imperativo categórico, porque obedecían reglas que cobraban su sentido desde una forma de vida (Rossvaer, 1986).

A juicio de Apel, más allá de la facticidad y la contingencia es inevitable la pretensión de universalidad, que puede comprenderse mediante una reflexión sobre los presupuestos necesarios para describir y participar en cualquier juego lingüístico (Apel, 1991a). Sin embargo, este enfoque fue siempre para Wittgenstein un tabú, porque continuó orientándose por la perspectiva semántico-proposicional del lenguaje que excluye la autorreflexión actual del mismo. Esto mismo se constata en el hecho de que Wittgenstein no pudiera rebasar los estrechos límites de la «autoconciencia epistémica» (cf. Tugendhat, 1976; Conill, 1991, cap. 6).

Sólo si ponemos en cuestión el paradigma semántico-proposicional desde el giro pragmático, superaremos la tabuización de la autorreferencia de los actos lingüísticos y estaremos en condiciones de concebir la negación de la pretensión de validez universal específicamente filosófica como una autocontradicción performativa[18]. La filosofía habrá de seguir distinguiendo, pues, entre dos tipos de presupuestos *irrebasables*: las formas de vida históricamente contingentes, irrebasables histórico-fácticamente, y las presuposiciones que se descubren en el juego lingüístico autorreflexivo como condiciones de posibilidad y, por tanto, que no pueden ser impugnadas sin autocontradicción pragmática. Estas últimas son *universalmente válidas*, y no meramente *contingentes*.

En suma, Apel aprovecha las aportaciones del giro pragmático wittgensteiniano, pero 1) frente a su instrumentalismo, la pragmática trascendental pretende ser integral, descubriendo la vitalidad herme-

del segundo Wittgenstein (Gadamer, 1963, 1 ss.; 1977, 19, 143 ss., 468, 484 ss., 584, 648).

18. En la recepción filosófica de Wittgenstein, que recurre a «costumbres fácticas» o «formas de vida» exclusivamente, se da una inconsistencia pragmática, por ejemplo, en el caso de Rorty.

néutica del lenguaje; y 2) frente al factualismo, reivindica el universalismo trascendental más allá del contingentismo contextualista.

4.3.3. Orientación antropológica de la crítica pragmático-trascendental del sentido

La pragmática trascendental propone una reconstrucción crítica y dialéctica del enfoque de los juegos lingüísticos, que tenga relevancia antropológica, pero que no se reduzca a un estudio comparativo de las condiciones vitales entre las diversas culturas (Winch, 1971), sencillamente porque no es suficiente considerar la diversidad de los juegos lingüísticos y formas de vida como hechos «dados» y como horizontes últimos de sentido. Por el contrario, para identificarlos como tales, estamos presuponiendo ya un juego lingüístico trascendental y, a la vez, la posibilidad de participar comprensivamente en todos los juegos lingüísticos dados.

Presuponemos, pues, para poder compararlos, una unidad de los diversos horizontes, que no está dada sino presupuesta. La comprensión y comparación de las diversas formas de vida requiere *participación* y *distancia crítica*, algo típico de la tarea filosófica. Por consiguiente, los juegos lingüísticos de la historia concreta del espíritu no son comprensibles exclusivamente desde sí mismos, ya que «desde sí mismos [...] van más allá de sí dando ocasión al cuestionamiento reflexivo de sus principios» (Apel, 1973, II, 80-87, 239-245) y al cuestionamiento y posible corrección de las formas de vida. De lo contrario, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein nos conduciría a creencias tan peligrosas en la práctica como la de que «no podemos identificar creencias irracionales si son mayoritarias».

Por otra parte, si queremos dar una respuesta adecuada ante el actual reto del multiculturalismo, preciso es reconocer que la semejanza fáctica entre las distintas formas de vida no es suficiente para apoyar una comprensión intercultural, sino que la auténtica condición de posibilidad de la comprensión intercultural estaría constituida por un juego lingüístico transcendental (Apel, 1998a). La institución del discurso racional ha contribuido a la realización del *homo sapiens*, ya que expresa las últimas condiciones de la interacción significativa entre los seres humanos y sus formas humanas de vida. Por eso no podemos renunciar a ella, sin renunciar a nosotros mismos en cuanto seres humanos[19]. En cuanto pertenecientes al *homo sapiens* tenemos que iden-

19. Apel (1976b, 296 y n. 67). A nuestro juicio, se vislumbra en Apel una cierta «antroponomía», que recuerda a la kantiana (cf. Kant, 1989), pero ahora en una versión pragmático-lingüístico-trascendental.

tificarnos con la comunidad ideal de comunicación y reconocer implícitamente las reglas pragmático-trascendentales de la comunicación. Renunciar a esta institución implica perder la posibilidad de autoidentificarse como seres humanos que obran con sentido.

4.4. *Interpretación pragmático-trascendental de la teoría de los actos de habla*

Aunque la teoría de las tres funciones del signo de Bühler, cognitiva, expresiva y apelativa, a las que corresponden respectivamente el símbolo, el síntoma y la señal, supuso un verdadero avance, Apel considera que el modelo de Bühler no llega a concebir las dos últimas funciones como también propias de los símbolos, porque se prejuzga que la función simbólica se reduce a la dimensión cognitiva y representativa, dado que encontramos los síntomas y las señales en los animales. La aportación decisiva proviene entonces de la teoría de los actos de habla y consiste en mostrar que las funciones no representativas del lenguaje —la autoexpresión y la apelación— pueden expresarse también simbólicamente[20]. Las oraciones constan de una parte *proposicional* (representación de estados de cosas) y una parte *performativa* (determinación de la «fuerza ilocucionaria»), con lo cual se supera la falacia abstractiva por la que tradicionalmente se separaban la semántica y la pragmática del lenguaje.

Apel acepta básicamente esta teoría, en la que importa distinguir entre reglas constitutivas del lenguaje, que se refieren a universales de la capacidad de habla, y su diversa expresión a través de convenciones en los distintos lenguajes, porque en virtud de esta diferencia pragmática distinguimos entre la *competencia lingüística* y la *competencia comunicativa*, ligada a las reglas pragmático-universales de la comunicación, por las que somos capaces de producir y comprender actos de habla. Apel intenta reconstruir pragmático-trascendentalmente la teoría de los actos de habla, porque considera que las reglas universales, propias de la competencia comunicativa, sólo pueden fundamentarse en una pragmática trascendental.

El descubrimiento de las expresiones performativas ha falsado la separación clásica entre la semántica referencial y la pragmática, ampliando el logos del lenguaje. Las oraciones del lenguaje natural tienen

20. «Esto es justamente lo que ha mostrado el descubrimiento de los *performativos* por parte de J. Austin, y el conocimiento de la doble estructura performativa-proposicional de todas las oraciones, que se ha hecho posible a partir de aquél y del primer Searle. En esa doble estructura se hallan semánticamente inscritos y diferenciados de manera explícita la *fuerza ilocucionaria* y el *significado proposicional* de los actos de habla» (Apel, 1990); cf. igualmente De Zan (1994, 15-45).

una doble estructura (proposicional-performativa), que expresa la diferencia entre la «proposición» y la «afirmación de una proposición». En esta última se pone de manifiesto, de manera autorreflexiva, la pretensión que el sujeto conecta a una proposición. Este hecho, el que haya *pretensiones* que pueden explicitarse *performativamente*, constituye la condición de posibilidad pragmático-trascendental.

A partir de aquí, tanto Apel como Habermas (Habermas, 1971; 1974; 1976; 1981, I, cap. III) entienden que, por medio de oraciones autorreferenciales, explícitamente performativas, se pueden formular tres pretensiones de validez de la acción comunicativa —las pretensiones de verdad, corrección y autenticidad—, que son necesarias e irrebasables, ya que no se pueden impugnar sin autocontradicción pragmática. Una reconstrucción filosófica de tales pretensiones sienta las bases de una *pragmática filosófica no-empírica*, a la que Habermas reconocerá el rango de *universal* y Apel, el de *trascendental*.

5. DISENSIONES EN EL SENO DE LA PRAGMÁTICA FRANKFURTIANA

Habermas proyecta su *pragmática universal* como una ciencia encargada de reconstruir las bases universales de validez del habla (Habermas, 1976, 179). Su punto de partida será el análisis no empírico de los actos de habla, en el marco de una pragmática que revela la doble estructura performativa-proposicional de dichos actos (Habermas, 1971, 104 ss.). En ello coincide con Apel y, en un sentido amplio, también en suponer las pretensiones de validez del habla (sentido, verdad, corrección normativa y veracidad), ampliando su campo de aplicación a cualquier expresión y acción dotada de sentido, en la medida en que pueden considerarse como argumentos virtuales (Apel, 1973, II, 380; Habermas, 1981, I, 143 s.).

Ahora bien, «universal» y «trascendental» son dos términos para calificar las reconstrucciones de los universales del habla, que han suscitado un debate entre Apel y Habermas sobre el carácter filosófico de la pragmática lingüística que ofrecen (Cortina, 1985b, 122 ss.; 1985a, 83-114).

Aun cuando confiesa haber llegado con Apel «hasta el umbral de la concepción de una filosofía trascendental transformada», e incluso a exponerla en algunos trabajos, ya en el epílogo a *Conocimiento e interés* empieza a mostrar Habermas su desconfianza ante el término «trascendental» y a alinearse en las filas de las llamadas «ciencias reconstructivas».

Uno de los problemas clave que el tradicional concepto plantea es el de determinar el nuevo sujeto trascendental. Mientras que Apel, en

la línea de Peirce, tiene por sujeto trascendental a la comunidad ideal de comunicación, Habermas recurre a las ciencias reconstructivas para reconstruir las reglas generativas de los esquemas cognitivos[21]. ¿Cómo se relaciona la pragmática universal con el análisis trascendental?

Por una parte, Habermas reconoce que cualquier intento de reconstruir los presupuestos universales del habla tiene como trasfondo un modelo trascendental, y que resulta legítimo adoptarlo siempre que se trate de una versión débil del proyecto kantiano. Este sería el caso, en principio, de la analítica de Strawson, que proporciona un trascendentalismo minimalista, o de la pragmática de Apel, decantada por un trascendentalismo transformado, que elimina la deducción trascendental como método para resolver problemas de validez, en aras de una investigación trascendental sobre las condiciones de una resolución argumentativa de pretensiones de validez.

Sin embargo, y aun aceptando la legitimidad de estas versiones débiles del trascendentalismo, Habermas se resiste a utilizar el término «trascendental» para su pragmática, principalmente porque todo intento de comparar la experiencia comunicativa con la experiencia posible conlleva dificultades insalvables, y porque la aplicación del término «trascendental» a la pragmática tiene el inconveniente de no marcar las distancias que existen con respecto al apriorismo (Habermas, 1976, 204).

Cualquier descubrimiento de elementos *a priori* conlleva una separación tajante entre la filosofía, que se ocupa de ellos, y las ciencias, de modo que mal puede existir una colaboración entre ambas formas de saber. Y, por otra parte, el apriorismo es irreconciliable con la historia, como viene demostrando la tradición filosófica occidental: inmunizar determinados elementos, considerándolos *a priori*, significa a la vez inmunizarlos frente al cambio histórico, abrir un abismo tajante entre «tiempo» y «razón».

Por tanto, si «trascendentalismo» significa «apriorismo», y si la filosofía quiere, por una parte, colaborar con las ciencias y, por otra, tener en cuenta la historia, es preciso —piensa Habermas— abandonar el trascendentalismo y optar por una *reconstrucción falible* y *revisable* de las bases *universales* del habla.

Frente a Habermas, Apel entiende que existe una diferencia insalvable entre los enunciados empírico-hipotéticos —se refieran a las ciencias empíricas o a las reconstructivas— y los filosóficos, dado que la

21. «Incluso la filosofía moral va a establecerse como ciencia reconstructiva, en la medida en que puede derivar las reglas universales de una ética comunicativa a partir de normas básicas del discurso racional» (Habermas, 1973, 335).

comprobación de los primeros es empírica, mientras que la de los últimos se basa en el principio pragmático-trascendental de no-autocontradicción performativa como criterio lógico-trascendental de validez. En este último caso la comprobación consiste en una invitación a la reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos de la argumentación.

La filosofía no puede limitarse a universalizar teorías empíricas, sino que tiene por tarea descubrir reflexivamente ciertos elementos *trascendentales*: aquellos que no pueden negarse sin contradicción performativa ni demostrarse sin petición de principio. En esto consiste la *fundamentación última*: en descubrir estos elementos *ineliminables e irrebasables*, que constituyen el juego trascendental del lenguaje.

Estos elementos aprióricos son anticipables a cualquier conocimiento y a cualquier acción con sentido y, por lo tanto, no son hipotéticos ni falibles. Sin embargo, tampoco son dogmas inmunizados frente a la crítica, sino que están siempre abiertos a ella, y pueden ser *reformulados*, pueden ser *corregidos* en su formulación en el transcurso histórico, es posible introducir «autocorrecciones» mediante reflexión en virtud de evidencias performativas, ya siempre presupuestas. Pero esto no significa admitir meramente que carecen de alternativa, sino algo más profundo: que son *ineliminables, aunque reformulables* (Apel, 1985, 223 ss.; 1987a).

Por otra parte, si el asentimiento de un sujeto con respecto a los elementos trascendentales es la vivencia de la evidencia, esto no significa que confundamos verdad y certeza, ya que las certezas subjetivas han de ser depuradas para pretender validez intersubjetiva[22]; y, en el caso de las *evidencias paradigmáticas*, es su ineliminabilidad e irrebasabilidad lo que nos lleva a vivirlas como tales, ya que son aquellas cuya negación lleva a incurrir en contradicción performativa. Presuponiendo esta diferencia entre la *comprobación empírica* y la *comprobación reflexivo-trascendental* se introduce el concepto de «fundamentación última», que consiste en afirmar la *irrebasabilidad* de las presuposiciones necesarias de la argumentación.

Y en lo que respecta a la relación entre razón y tiempo, la fundamentación filosófica no está reñida con la historicidad del conocimiento[23], porque, en principio, podemos *anticipar* las cuatro pretensiones de validez y establecer lo que Apel llamará el «postulado de autorrecuperación» o de *autoalcance* (*Selbsteinholungspostulat*) de las ciencias reconstructivas, en virtud del cual en la etapa postconven-

22. «Para mí —afirma Apel— la "evidencia" sólo puede *considerarse* como "verdad" en el marco del consenso interpersonal» (Apel, 1973, I, 56).

23. Sobre la decisiva importancia de las relaciones entre *tiempo* y *razón* para la «destrascendentalización» o «retrascendentalización» de la filosofía, cf. Apel (1989a). Para un intento de «pensar con Apel contra Apel» en este punto, cf. Conill (1994).

cional las pretensiones anticipadas se recuperan o alcanzan a sí mismas. Tomando este postulado como base es posible emprender una reconstrucción hermenéutica y crítica de la historia.

La diferencia esencial entre la pragmática universal y la pragmática trascendental consiste, por tanto, en que la primera se aproxima al falibilismo[24], alegando que no podemos «fundamentar» en el sentido de aducir razones «últimas», porque siempre resta una reserva falibilista, consistente en estar abierto a revisiones y críticas (Habermas, 1986, 349-353), mientras que la pragmática trascendental afirma que la «fundamentación última» es ineludible: el discurso mismo sobre el falibilismo, para tener sentido y pretender verdad, está suponiendo necesariamente unos elementos irrebasables, a los que por eso llamamos trascendentales[25].

5.1. *Tres intentos de pensar con Habermas contra Habermas desde la perspectiva pragmático-trascendental*

A pesar de la estrecha conexión que existe entre la pragmática universal y la pragmática trascendental, las críticas recíprocas no han sido escasas, sino todo lo contrario. Junto a las mencionadas podríamos añadir el hecho de que Habermas se niegue a aceptar «razones últimas» a la hora de fundamentar y, sin embargo, acepte «razones *incondicionales*», acepte un momento de incondicionalidad tanto en la pragmática universal y en la teoría de la acción comunicativa como en la teoría de la verdad. La conjunción de incondicionalidad y falibilismo es buena muestra, según Apel, de que la posición de Habermas está aquejada de un «síndrome de inconsistencias».

Ahora bien, en la última década Apel ha dedicado expresamente algunos trabajos a pensar con Habermas contra Habermas desde la perspectiva pragmático-trascendental y, en la medida en que lo ha hecho, refuerza más claramente los trazos de la pragmática trascendental. Por eso los comentamos brevemente a continuación.

1) En el primer intento que se expresa en un trabajo de 1989, escrito con motivo del 60 aniversario de Habermas, Apel se opone abiertamente a que tengamos que recurrir a la «eticidad del mundo de la vida» —como recomienda Habermas— para fundamentar la «teoría

24. Para una reflexión sobre la autocomprensión falibilista del concepto de razón comunicativa en Habermas y Apel, cf. Conill (1988, 326 ss.).

25. «La diferencia trascendental entre experiencia empírica y conocimiento *a priori* tiene que ser insuperable, aun cuando —como admitimos— el apriorismo de los últimos es relativizable en relación con la experiencia inclausurable. Habrá que aceptar incluso que tal relativización de lo apriórico contribuye a elaborar progresivamente las condiciones de posibilidad —no relativizables— de cada conocimiento pensable intersubjetivamente válido» (Apel, 1988b, 72).

crítica» (Apel, 1989b, 15-65). Tal recurso supondría no sólo incurrir en un círculo vicioso y en una petición de principio, sino también cometer una falacia naturalista.

Si verdaderamente resulta imposible acceder a una fundamentación última trascendental, entonces carecemos de fundamento para criticar el mundo de la vida o las pretensiones de los seres humanos y se desvanece aquella aspiración de la teoría crítica de distinguir entre las normas vigentes y las válidas. Sin embargo, no sólo es posible llegar a esa fundamentación última, sino también inevitable siempre que intentemos acceder a ella mediante una reflexión trascendental «desde arriba» y no «desde abajo», es decir, no a partir de las pretensiones en el mundo de la vida, que justamente están en cuestión.

2) El segundo intento de «pensar con Habermas contra Habermas» se centra en el problema —según Apel, no solucionado por Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*— de mostrar que el «uso abiertamente estratégico del lenguaje» depende parasitariamente del «uso del lenguaje orientado al entendimiento» (Apel, 1994).

Efectivamente, Habermas justifica por qué la comunicación encubiertamente estratégica no representa el paradigma de la comunicación humana, dado que el sujeto de los actos de habla encubiertamente estratégicos tiene que simular un uso no estratégico del lenguaje. Con lo cual se está reconociendo ya implícitamente la primacía del habla basada en pretensiones de validez; es decir, ya en el nivel de la praxis comunicativa del mundo de la vida se reconoce, al menos implícitamente, que la comunicación encubiertamente estratégica depende parasitariamente de aquella otra forma de comunicación que recibe su fuerza social vinculante del implícito recurso a pretensiones de validez susceptibles de justificación racional (Apel, 1994a, 136-137).

Pero estas reflexiones no valen para el caso de la comunicación abiertamente estratégica, por ejemplo, cuando las gentes se comunican desde la perspectiva de las relaciones de poder, extremo que no contempla Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*. Porque no es posible fundamentar la prioridad del uso del lenguaje orientado al entendimiento mediante la reconstrucción de la praxis del mundo de la vida, pero sí reflexionando sobre las pretensiones de validez en el nivel del discurso argumentativo, que es la forma reflexiva de la comunicación humana.

Frente a la lucha abierta y a la negociación estratégica, la alternativa posible es el discurso argumentativo, como forma irrebasable de la racionalidad, incorporada ya en el lenguaje. Pero «quien se pone *abiertamente* en una posición de poder, no necesita *persuadir* a sus adversarios mediante la simulación de *querer convencerlos mediante argumentos*» (Apel, 1994a, 144). Sólo si se *argumenta* para obtener el

reconocimiento de su pretensión de poder, se *reconoce* también que el uso del lenguaje abiertamente estratégico es básicamente «parasitario» con respecto al «uso orientado al entendimiento». Según Apel, la dependencia parasitaria del «uso abiertamente estratégico» respecto del «uso orientado al entendimiento» sólo puede mostrarse mediante estricta reflexión trascendental, pero no mediante una teoría cuasi-sociológica sobre el mundo de la vida. Porque tampoco en éste se encuentra «lo irrebasable», sino sólo en ciertos elementos accesibles a la reflexión trascendental.

A nuestro juicio, sin embargo, este argumento —que según Apel se remonta a la autorrefutación de quienes sostienen pretensiones de poder mediante la discusión— sólo muestra que se usa la comunicación como instrumento de poder y a lo sumo que hay diferentes usos, pero no demuestra la prioridad del «uso del lenguaje orientado al entendimiento» (con pretensión de validez) sobre el «uso estratégico» (con pretensión de poder).

3) El tercer intento apeliano centra su atención de nuevo en la relación —metodológicamente relevante— entre la argumentación cuasi-sociológica y la pragmático-trascendental. Pero en esta ocasión el propósito es más amplio y difícil, ya que se refiere a la temática de la diferenciación de los discursos de la razón práctica, tal como se ofrece en *Faktizität und Geltung* (1992). Apel intenta ahora ofrecer elementos para una crítica y revisión de la arquitectónica de Habermas en *Facticidad y validez*, a la luz del enfoque pragmático-trascendental, a fin de salvar o rehabilitar el programa de la ética del discurso, que, de seguir por los derroteros habermasianos, está en trance de «disolución» (Apel, 1998b).

6. LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL EN EL DEBATE HODIERNO

La pragmática trascendental, configurada por K.-O. Apel en sus trazos fundamentales, está hoy firmemente implantada en el debate filosófico e interdisciplinar, sobre todo en Europa y en América. Un buen número de filósofos entiende que la pragmática trascendental es la construcción filosófica más adecuada para dar cuenta de los tipos de racionalidad, y por ello invierte parte de su esfuerzo en reflexionar sobre su proyecto fundamentador y sobre sus posibles aplicaciones. Pensadores como Kuhlmann, Böhler, Ofsti, Hösle o Mancini trabajan en el ámbito de la fundamentación, sin descuidar la aplicación, mientras que otros dedican mayor esfuerzo a la aplicación, sin olvidar las cuestiones de fundamentación, como es el caso de De Zan, Hellesnes, Kettner, Maliandi, Michelini o Ulrich.

Desde estas dos dimensiones, la pragmática trascendental se inserta en el debate contemporáneo con una oferta propia, que le permite realizar una aportación indiscutible en ámbitos como los siguientes:

1) En el campo de la *fundamentación*, en el que ofrece un criterio irrebasable para distinguir entre procedimientos válidos e inválidos a la hora de esclarecer las pretensiones de verdad y corrección normativa. Las disputas con el falibilismo (racionalismo crítico), el contextualismo (Rorty) o las diversas formas de relativismo, siguen siendo obviamente inevitables.

En esta esfera la fundamentación de una ética normativa y universalista tiene una especial relevancia, no sólo porque descubre los rasgos de la razón, sino también porque se trata de una razón que prohíbe cosas tales como «que Auschwitz se repita», en la medida en que «la tarea principal de la filosofía siempre ha sido y aún es, sustentar las pretensiones éticas universales», y no «relativizar las pretensiones de universalidad de la razón o del logos» (Apel, 1994, 38 y 43).

2) En el *debate modernidad-postmodernidad* la pragmática trascendental se inscribe en las filas de una modernidad crítica, convencida de que el proyecto moderno todavía no se ha encarnado suficientemente en las instituciones y en los diálogos reales. Frente a autores como Lyotard, mantiene la pragmática trascendental que el discurso sobre la heterogeneidad de los juegos lingüísticos, para pretender sentido y validez, presupone un ineludible juego trascendental del lenguaje.

3) También en las discusiones entre *comunitaristas y universalistas*, y muy especialmente ante el reto del *multiculturalismo*, mantiene la pragmática trascendental una posición mediadora. La reflexión trascendental descubre que el logos humano es dialógico y que, por tanto, no llevan razón los universalistas individualistas de cuño liberal; pero también descubre que el logos pretende universalidad, con lo cual quedan sin fundamento los comunitarismos cerrados sobre su comunidad (convencionales). Alcanzar la verdad y la corrección supone tratar de realizar una comunidad ideal universal en la realmente existente, de ahí que sólo un universalismo comunitario, fiel al «socialismo pragmático», sea ajustado a la razón.

El diálogo entre las diversas culturas es, por otra parte, una exigencia, que, para pretender sentido y validez, presupone sin embargo la irrebasabilidad de las condiciones trascendentales del diálogo.

4) En los últimos tiempos la pragmática trascendental ha entrado en un contacto fructífero con los representantes de la filosofía de la liberación, por entender que la filosofía no puede quedar indiferente ante el debate Norte-Sur (Dussel, 1994, Parte I: «Debate en torno a la pragmática trascendental desde América Latina»; Fornet-Betancourt, 1992). Si verdad y corrección exigen la participación de todos los afectados por

los diálogos, es indispensable considerar las condiciones que imposibilitan a una ingente cantidad de interlocutores potenciales serlo de forma real (Cortina, 1991, cap. 13: «La ética contemporánea y los pobres de la tierra»). En este sentido ha planteado E. Dussel la pregunta «¿Pragmática trascendental o Económica trascendental?» y el debate prosigue.

5) Por último, en cuanto a lugar, pero no en cuanto a importancia, la pragmática trascendental está teniendo una extraordinaria fecundidad en su *aplicación interdisciplinar* a diversos ámbitos de la vida social.

La aplicación a la economía, sobre la que el propio Apel ha escrito algún trabajo (Apel, 1988b, 270-305), ha sido realizada de mano maestra por Peter Ulrich en el Institut für Wirtschaftsethik de St. Gallen, tanto en su primer libro, *Transformation der Ökonomischen Vernunft*, como en el último, *Integrative Wirtschaftsethik* (Ulrich, 1987; 1997). En una línea similar hemos intentado un equipo de Valencia aplicar la pragmática trascendental a la economía y la empresa en *Ética de la empresa* y en trabajos posteriores (Cortina *et al.*, 1994; Cortina, 1997).

La consideración del *estatuto de la ética aplicada*, tomando la pragmática trascendental como marco, así como su aplicación a la *bioética* (Cortina, 1993; 1996) y a la *ecología* (Ofsti, 1992) son otras de las esferas en que la pragmática trascendental está resultando especialmente «rentable». Y puesto que la paz es la idea regulativa a la que —como Kant afirmaba— aspira toda filosofía trascendental, deseosa de dirimir con justicia los conflictos de la razón, también la *filosofía de la paz* ha recurrido a la pragmática trascendental como un marco de compromiso para resolver con racionalidad —es decir, con justicia— los conflictos (Martínez, 1995).

BIBLIOGRAFÍA

Albert, H. (1968), *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen (trad. esp.: Sur, Buenos Aires, 1973).

Albert, H. (1975), *Transzendentale Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachpiele und sein hermeneutischer Gott*, Hoffmann und Campe, Hamburg.

Albert, H. (1982), *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.

Ammonius (1987), *In Aristotelis de Interpretatione Commentarius*, edit. por A. Busse, Berlin.

Apel K.-O. (1994), «Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht», en H. Burkhart (ed.), *Diskurs über Sprache*, Königshausen & Neumann, Würburg.

Apel, K.-O. (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.

Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp.: Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.).
Apel, K.-O. (1974), «Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik», en J. Simon (ed.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Alber, Freiburg, pp. 283-326 (trad. esp.: Alfa, Buenos Aires, 1977).
Apel, K.-O. (1975), *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp.: Visor, Madrid, 1997).
Apel, K.-O. (1976a), «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», en K.-O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt.
Apel, K.-O. (1976b), «Das Problem der philosphischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en B. Kanitscheider (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, pp. 55-82 (trad. esp.: *Estudios Filosóficos* 102 [1987], 251-299).
Apel, K.-O. (1978), «Beiträge», en W. Oelmüller (ed.), *Materialien zur Normendiskussion*, I: *Transzendentalphilosphische Normenbegründungen*, Paderborn, Schöningh, pp. 160-203 y pp. 225-228.
Apel, K.-O. (1979a), *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt.
Apel, K.-O. (1979b), «Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia», en W. v. Bülow y P. Schmitter (ed.), *Integrale Linguistik*, Gipper, Amsterdam.
Apel, K.-O. (1983a), «Ch. S. Peirce and the post-tarskian problem of an adequate explication of the meaning of truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth», en E. Freeman (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, Illinois.
Apel, K.-O. (1983b), «Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion»: *Archivio di Filosofia* LI, 375-434 (trad. esp. en Apel [1986b]).
Apel, K.-O. (1985), «¿Límites de la ética discursiva?», en Cortina (1985b).
Apel, K.-O. (1986a), «Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik», en M. Benedikt y R. Burger (comp.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschrits*, Staatsdruckerei, Wien (trad. esp.: *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992).
Apel, K.-O. (1986b), *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa.
Apel, K.-O. (1987), «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit»: *Archivio di Filosofia* LV, pp. 51-88.
Apel, K.-O. (1987a), «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegündung», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. en Apel [1991b]).
Apel, K.-O. (1987b), «Die Herausforderung der totalen Vernunft-kritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen»: *Concordia* 11, pp. 2-23 (trad. esp. en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 29 [1989], 63-95).
Apel, K.-O. (1988a), «Lasst sich sprachliche Bedeutung auf Intentionalität reduzieren?», en M. Benedikt y R. Burger (eds.), *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, Wien.

Apel, K.-O. (1988b), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp.
Apel, K.-O. (1989a), «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», en *M. Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Forum für Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt.
Apel, K.-O. (1989b), «Normative Begründung der "Kritische Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en A. Honneth *et al.* (ed.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp (trad. esp. en Dussel [1994]).
Apel, K.-O. (1990), «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Trnszendentalpragmatische Argumente gegen die Rücker zum semantischen Intentionalismus der Bewusstphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt.
Apel, K.-O. (1991a), «Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en J. Habermas (ed.), *Der Löwe sprichst... und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt.
Apel, K.-O. (1991b), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
Apel, K.-O. (1994), «La Pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur», en E. Dussel (1994).
Apel, K.-O. (1994a), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto.
Apel, K.-O. (1998a), «El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso», en *Topografías de la cultura contemporánea*, Fundación Argentaria, Madrid.
Apel, K.-O. (1998b), «Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung* (Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken)», manuscrito.
Apel, K.-O. y M. Kettner (eds.) (1992), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.
Becker, W. (1988), *Wahrheit und sprachliche Handlung*, Freiburg/München.
Becker, W. (1993), «Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik», en Dorschel *et al.* (1993).
Blanco, D.; J. A. Pérez y L. Sáez (1994), *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid.
Böhler, D. (1982), «Transzendentalpragmatik und kritische Moral», en W. Kuhlmann y D. Böhler (1982).
Böhler, D. (1985), *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusst-seinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion*, Frankfurt, Suhrkamp.
Böhler, D. (1986), «Wohin führt die pragmatische Wende?», en D. Böhler *et al.* (ed.), *Die pragmatische Wende*, Frankfurt, Suhrkamp.
Camps, V. (1976), *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península (con prólogo de Javier Muguerza: «La ruta de la pragmática»).
Conill, J. (1983), «La semiótica trascendental como filosofía primera en K.-O. Apel», en *Estudios Filosóficos* 91, pp. 493-516.
Conill, J. (1988), *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona.
Conill, J. (1991), *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid.
Conill, J. (1992), «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?»: *Pensamiento* 189, pp. 3-31.
Conill, J. (1994), «Hermenéutica antropológica de la razón experiencial», en Blanco *et al.* (1994).

Conill, J. (1997), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid.
Conill, J. y A. Cortina (1985), «Razón dialógica y responsabilidad solidaria en K.-O. Apel», en *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, San Esteban, Salamanca.
Cortina A. (ed.) (1997), *La rentabilidad de la ética para la actividad empresarial*, Fundación Argentaria/Visor, Madrid.
Cortina, A. (1982), «Pragmática transcendental y responsabilidad solidaria en Apel»: *Estudios Filosóficos* 87, pp. 321-336.
Cortina, A. (1985a), «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?»: *Estudios filosóficos* 95, 83-114.
Cortina, A. (1985b), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
Cortina, A. (1985c), *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Cincel/Ediciones Pedagógicas, Madrid.
Cortina, A. (1990), *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.
Cortina, A. (1991), *La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid.
Cortina, A. (1992), «Ética comunicativa» en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta/CSIC, Madrid.
Cortina, A. (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
Cortina, A. (1996), «El estatuto de la ética aplicada»: *Isegoría* 13, pp. 119-134.
Cortina, A.; J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá (1994), *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid.
Dascal, M. (1989), «Hermeneutic interpretation and pragmatic interpretation»: *Philosophy and Rhetoric* 22/4, pp. 239-259.
Dascal, M. (1996), «La balanza de la razón», en O. Nudler (ed.), *La racionalidad: su poder y sus límites*, Paidós, Barcelona.
Dascal, M. (1998), «La pragmática y las intenciones comunicativas», en este mismo volumen.
De Zan, J. (1994), «Filosofía y Pragmática del lenguaje» (estudio introductorio a Apel [1994a]).
Dorschel, A. *et al.* (1993), *Transzendentalpragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt.
Dussel, E. (comp.) (1994), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, México.
Elvira, J. C. (1994), «Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva», en Blanco *et al.* (1994).
Fornet-Betancourt, R. (ed.) (1992), *Diskursethik oder Befreiungs-ethik. Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflickt*, Augustinus, Aachen.
Gadamer, H.-G., (1963), «Die phänomenologische Bewegung»: *Philosophische Rundschau* 11.
Gadamer, H.-G., (1977), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
García-Marzá, D. (1992), *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid.
Gracia, D. (1990), *Primum non nocere*, Instituto de España/Real Academia Nacional de Medicina, Madrid.
Habermas, J. (1971), «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suhrkamp, Frankfurt.

Habermas, J. (1973), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp (trad. esp.: Taurus, Madrid, 1982).
Habermas, J. (1974), «Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen.
Habermas, J. (1976), «Was heisst Universalpragmatik?», en K.-O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp.: Taurus, Madrid, 1987, 2 vols.).
Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp.: Península, Barcelona, 1985).
Habermas, J. (1985), *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt.
Habermas, J. (1986), «Entgegnung», en A. Honneth y H. Joas (ed.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
Habermas, J. (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp.: Taurus, Madrid, 1990).
Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp.: Trotta, Madrid, 1998).
Hellesnes, J. (1993), «Die Transzendentalpragmatik und die Frage nach dem Sinn des Lebens», en Dorschel *et al.* (1993).
Hösle, V. (1986), «Eine unsittliche Sittlichkeit», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt.
Hösle, V. (1987), «Begründungsfragen des objektiven Idealismus», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt.
Hösle, V. (1990), *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München.
Kant, I. (1989), *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
Kettner, M. (1993), «Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche», en Dorschel *et al.* (1993).
Kuhlmann, W. (1981), «Reflexive Letztbegründung»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXXV/1, pp. 4-26.
Kuhlmann, W. (1985a), «Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus. Eine Replik»: *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* XVI/2, pp. 357-374.
Kuhlmann, W. (1985b), *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München.
Kuhlmann, W. (1989), «Ist die Transzendentalpragmatik eine philosophische Form des Fundamentalismus?», en Th. Meyer (ed.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt.
Kuhlmann, W. (1992), *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg.
Kuhlmann, W. y D. Böhler (ed.) (1982), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt.
Laín Entralgo, P. (1989), *El cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid.
Laín Entralgo, P. (1991), *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid.
Llano, A. (1984), *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona.
Maliandi, R. (1993), «Zu einer künftigen Ethik, die als Transzendentalpragmatik wird auftreten dürfen», en Dorschel *et al.* (1993).
Mancini, R. (1988), *Linguaggio e etica. La semiotica trascendentale di K.-O. Apel*, Marietti, Genova.
Martínez, V. (ed.) (1995), *Filosofía de la paz*, Nau, Valencia.

Martínez, V. (ed.) (1995), *Teoría de la paz*, Nau, Valencia.
Michelini, D. (1994), «Estudio preliminar», en Apel (1994a).
Muguerza, J. (1991), *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid.
Nicolás, J. (1993), *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Universidad de Granada, Granada.
Nicolás, J. (1994), «Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real», en D. Blanco *et al.* (1994).
Nicolás, J. y M. J. Frápoli (1997), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid.
Ofsti, A. (1993), «Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft», en Dorschel *et al.* (1993).
Ofsti, A. (ed.) (1992), *Ecology and Ethics*, Nordland Akademi for Kunstog Vitenskap, Trondheim.
Pérez Tapias, J. A. (1995), *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid.
Puntel, L. B. (1978), *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt.
Rorty, R. (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
Rossvaer, V. (1986), «Transzendentalpragmatik, transzendentale Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen», en D. Böhler, T. Nordenstam y G. Skirbekk (ed.), *Die pragmatische Wende*, Suhrkamp, Frankfurt.
Sáez, L. (1995), *La reilustración filosófica de K.-O. Apel*, Universidad de Granada, Granada.
Schelkshorn, H. (1997), *Diskurs und Befreiung*, Rodopi, Atlanta.
Schulz, W. (1970), *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, G. del Toro, Madrid.
Searle, J. (1969), *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, (trad. esp.: Cátedra, Madrid, 1986).
Searle, J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
Tugendhat, E. (1976), *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt.
Tugendhat, E. (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt.
Ulrich, P. (1986), *Transformation der Ökonomischen Vernunft*, Haupt, Bern.
Ulrich, P. (1997), *Integrative Wirtschaftsethik*, Bern, Haupt.
Wellmer, A. (1986), *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt.
Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en J. Habermas (ed.), *«Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen»*, Suhrkamp, Frankfurt.
Winch, P. ([7]1971), *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
Wittgenstein, L. (1988b), *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.
Wittgenstein, L. (1988a), *Investigaciones filosóficas*, UNAM/Crítica, México/Barcelona.
Wohlfart, G. (1987), «Sprachanalytik und Poetik, Bemerkungen zu einem wenig beachteten Aspekt der Sprachphilosophie Wittgensteins»: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XXXII, pp. 79-92.

INTERPRETACIÓN: RADICAL Y CULTURAL

Nicolás Sánchez Durá
y Vicente Sanfélix Vidarte

1. INTRODUCCIÓN

La interpretación es una operación que aplicamos a una gran variedad de dominios. Interpretamos las proferencias de nuestros interlocutores, las acciones de nuestros congéneres, un texto legado por la historia, una obra de arte o una práctica ritual. Por supuesto, esta enumeración de fenómenos susceptibles de interpretación no es, ni pretende ser, exhaustiva. Pero nos permite ver tres dimensiones de la interpretación que nos interesa muy especialmente subrayar: la lingüística, la psicológica y la cultural. Se trata, por lo demás, de tres dimensiones no carentes de relación. Pues la interpretación de las proferencias lingüísticas de alguien nos permite atribuirle ciertas creencias y en principio podemos ver en sus creencias, en la medida en que las comparta con otros individuos, un signo de su pertenencia a una determinada cultura.

Esta ruta, que nos permitiría ir desde la filosofía del lenguaje a la de la psicología, y de ésta a la antropología filosófica, es la que en líneas generales han transitado los filósofos que, de una manera u otra, pueden inscribirse en la gran tradición analítica. Y al así hacerlo sus posiciones han ido entrando en relación con las de aquellos autores de la tradición hermenéutica y fenomenológica cuyo interés por la interpretación estuvo, al menos primigeniamente, más relacionado con las dos últimas de las dimensiones a las que hemos aludido.

En este trabajo, que obviamente no puede ser exhaustivo, empezamos por exponer las consecuencias semánticas que algunos extraen de la consideración de una situación de traducción o interpretación radical, así como las conclusiones anti-relativistas que primero Quine, y después Davidson, han sacado de semejantes consecuencias. Como colofón de la presentación de las directrices quineano-davidsonianas de

la interpretación lingüística se bosqueja el modelo de interpretación cultural que M. Hollis ha elaborado inspirándose en ellas.

Por otra parte, los presupuestos fundamentales de esta corriente de pensamiento no han contado con un asentimiento católico ni aún en el seno de la tradición analítica. Los que de una manera u otra se han inspirado en el segundo Wittgenstein, prestando más atención a la dimensión pragmática del lenguaje, se han negado a conceder la prioridad que Quine y Davidson otorgan al uso descriptivo del mismo en el proceso de interpretación. Así, seguidores de Wittgenstein como Peter Winch han esbozado una concepción alternativa de la interpretación cultural, respaldada en una concepción diferente del significado lingüístico, que también presentamos.Por último nos hacemos eco de las concepciones de H. G. Gadamer y de P. Ricoeur como representantes de la tradición filosófica que aúna fenomenología y hermenéutica. Sus puntos de vista sobre la interpretación textual y sus aplicaciones al ámbito más general de la acción social constituyen, así lo creemos, un contrapunto adecuado a las teorías de tradición analítica expuestas en los apartados anteriores.

2. TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN RADICAL

¿Qué es el significado? Podemos considerar ésta como la pregunta fundamental a la que la filosofía del lenguaje pretende dar respuesta. Durante mucho tiempo la solución que se propuso fue que el significado era una entidad mental, algo así como las afecciones anímicas, los *pathemata* de los que hablaba Aristóteles, o las «ideas» de los empiristas británicos. A cada palabra, o al menos a cada término categoremático, esto es: a toda palabra que no sea del estilo de «y», «con», etc., le correspondería una de estas entidades. A cada combinación de palabras, una combinación de ellas. Las afecciones anímicas, las ideas, vendrían a ser como los signos naturales de las cosas; como decía Agustín, serían como palabras... pero ni latinas, ni griegas, ni de ningún otro idioma. Estos idiomas resultarían de la ayuntación convencional de sonidos a ellas.

Esta imagen del lenguaje es atractiva. Frege, sin embargo, se opuso a ella. Para empezar miraba con recelo el carácter mentalista de este tipo de posiciones. En realidad, sería milagroso que las ideas, las imágenes mentales, las representaciones o *Vorstellungen* que los interlocutores asocian con las distintas palabras coincidieran en todos los casos. ¿Cómo explicar entonces el fenómeno de la comunicación? Por otra parte, tampoco faltan motivos para mirar con recelo el atomismo de este tipo de semánticas. Si no supiéramos la contribución que una pa-

labra hace al significado global de las oraciones en que aparece ¿podríamos acaso comprender la función lingüística que desempeña, la categoría gramatical que le corresponde? Y si no es así, ¿cómo podríamos llegar a conocer su significado?

Como alternativa Frege propuso desplazar la unidad mínima de significado de los términos a la oración (*Satz*), y sustituir las representaciones psíquicas de la tradición por lo que denominó pensamiento (*Gedanke*). Era la perfecta objetividad de éste, que contrastaba con la subjetividad de las primeras, la que garantizaba la identidad de sentido de las oraciones utilizadas por los interlocutores de un mismo lenguaje. El significado de esas oraciones quedaba completado por la referencia, el valor de verdad, de las mismas.

Aunque la aportación de Frege es de vital importancia para la historia de la filosofía del lenguaje, parece que adolece de insuficiencias importantes. Para empezar no está claro que su separación del atomismo baste. Una misma oración, en el contexto de teorías diferentes, permite inferencias distintas. Piénsese, por ejemplo, en las conclusiones que extrajeron fixistas y evolucionistas de la oración «Estos restos (refiriéndose a los fósiles encontrados en Neanderthal) son muy parecidos al hombre actual». Los primeros: «Se trata de los restos de un ser humano aquejado de imbecilidad». Los segundos: «Se trata de los restos de un hombre prehistórico». Es como si para unos y otros tuviera aquella primera oración un significado diferente. Luego el lema que se aplicó a los términos —sólo en el contexto de la oración tienen significado— parece ahora que puede aplicarse a la oración misma: sólo en el contexto de una teoría resulta significativa. Se trata de profundizar en la perspectiva holista.

Por otra parte, Frege comparte con los partidarios de la semántica mentalista un presupuesto básico: la reificación del significado. El sentido de las oraciones sigue siendo una entidad, sólo que ya no psíquica sino abstracta. Y aparte de las reticencias que tal propuesta pueda despertar en los que simpaticen con las actitudes nominalistas o, en general, desconfíen de los despilfarros ontológicos —piénsese en la superpoblación del tercer mundo, pues existen tantos pensamientos cuantas oraciones con sentido haya, y el número potencial de éstas es infinito—, el principal problema para un seguidor de Frege es que no resulta fácil precisar los criterios de identidad de estas entidades.

Obviamente la identidad de los pensamientos expresados por las oraciones está en función de la identidad de los elementos componentes de éstas. De ahí que que podemos decir, por ejemplo, que «El manco de Lepanto escribió el Quijote» y «Cervantes escribió el Quijote» son oraciones con diferente sentido. Sin embargo, la viabilidad de un criterio estrictamente lexicográfico queda inmediatamente desafia-

da por la existencia de expresiones sinónimas. Aunque «soltero» y «no casado» son términos diferentes, debido a su sinonimia parece sensato decir que «Kant murió soltero» y «Kant murió no casado» tienen uno y el mismo significado, son oraciones a las que debe asociarse uno y el mismo pensamiento. Ahora bien, encontrar un criterio estricto de sinonimia es algo más arduo de lo que a primera vista pueda parecer y en última instancia no es seguro que no debamos apelar a algo así como a las intuiciones lingüísticas de los hablantes. El resultado es que no hemos conseguido despegarnos del mentalismo del que pretendíamos librarnos con la apelación a los pensamientos.

Es la reificación del significado, esta presunción fundamental y común a las semánticas mentalistas y platónicas, la que W. v. O. Quine ha desafiado reiteradamente a lo largo de su obra. Y una de sus estrategias más célebres para cuestionarla es precisamente el experimento mental de la traducción radical cuya consideración propone.

Una situación de traducción radical sería aquella en la que se encontraría un lingüista que se viera en la tesitura de confeccionar un manual de traducción de una lengua que le es completamente desconocida y sin contar, para llevar adelante esta tarea, con la ayuda de ningún intérprete. Se ha estado asumiendo que hay algo bien determinado que es el significado tanto de nuestras expresiones como el de las de los demás. Precisamente es el significado lo que una buena traducción preserva. Pero ¿sólo es posible una buena traducción? Considerando la evidencia de que disponemos en el caso de la traducción radical —evidencia que no es ninguna representación mental perteneciente al mundo privado del hablante sino su conducta linguística perfectamente objetiva—, ¿existiría un único manual de traducción capaz de predecir y dar cuenta de esa conducta? Quine da una respuesta negativa a esta pregunta. Y lo que de ello concluye es que el significado no es algo determinado. No es una entidad, ni psicológica ni platónica, de perfiles bien precisos. Sencillamente, no es ningún tipo de entidad.

Por otra parte Davidson, quien en múltiples ocasiones ha declarado compartir las tesis indeterministas de Quine, ha utilizado la expresión «interpretación radical» allí donde éste habla de traducción. Con este cambio terminológico lo que Davidson pretende es subrayar la dimensión semántica del problema planteado por Quine, recordándonos que la cuestión no es tanto disponer de un manual de traducción para un lenguaje ignoto cuanto disponer de una teoría que nos permita colegir el significado de las expresiones de ese lenguaje. Al fin y al cabo saber que la oración «Snow is white» es una traducción adecuada de la oración alemana «Schnee ist weiss» de nada nos sirve para comprender esta última si no sabemos inglés. Por eso, en lugar de la elaboración de un manual de traducción, Davidson considera que la tarea del intérpre-

te radical es más bien la de construir una teoría del significado para el lenguaje desconocido, una teoría que asigne para cada oración del mismo un teorema al modo de Tarski que le atribuya unas condiciones de verdad; para el ejemplo que hemos puesto algo así como: «"Schnee ist weiss" es verdadera en alemán, si y sólo si la nieve es blanca».

De esta manera Davidson está en cierta forma invirtiendo el planteamiento tarskiano, pues si lo que éste quería era servirse de la noción de significado para definir la noción de verdad, lo que ahora se nos propone es que nos sirvamos de la noción de verdad para entender la de significado. Vemos que de las dos dimensiones con las que Frege articulaba el significado de las oraciones —el sentido constituido por el pensamiento expresado y la referencia que consistiría en su valor veritativo— lo que Davidson hace es potenciar esta última en detrimento de la primera. Entronca así su teoría del significado con la de aquellos autores —el Wittgenstein del *Tractatus* sería un caso paradigmático— que han intentado construir una semántica extensional en la que a las condiciones veritativas de las oraciones se les otorga el peso fundamental.

Una objeción que parece natural contra este tipo de teorías es la de que incurren en lo que Austin denominó «la falacia descriptiva». Es decir, olvidar que muchas oraciones —las preguntas o las órdenes por ejemplo— no pretenden describir nada, por lo que difícilmente una teoría que hace de las condiciones veritativas la noción semántica fundamental podría constituir una teoría general del significado. Pero lo que los partidarios de este tipo de enfoques semánticos replican a esta objeción es que, sin negar que muchas oraciones no tienen condiciones de verdad, el conocimiento de éstas para las oraciones que las tienen es la clave que permite la comprensión de aquellas otras oraciones. No podemos entender la orden «¡Cierren la puerta!», o la pregunta «¿Está cerrada la puerta?», si desconocemos las condiciones de verdad de la oración asertiva «La puerta está cerrada».

Volvamos ahora, teniendo en cuenta lo expuesto, a la situación de la traducción o la interpretación radical. Lo que el lingüista debe determinar, para empezar, son las condiciones de verdad de ciertas oraciones emitidas por el nativo y a las que sólo asiente en determinadas ocasiones. El ejemplo clásico del mismo Quine para este tipo de oraciones, a las que él caracteriza como oraciones ocasionales observacionales, es el ya famoso «Gavagai».

Según Quine podemos fijar con un grado razonable de certeza el significado estimulativo de este tipo de oraciones. En este caso hipotético podríamos llegar a la conclusión de que el nativo asiente a «Gavagai» cuando su patrón estimular visual es semejante al que, caso de tenerlo nosotros, nos llevaría a asentir a la oración «¡Conejo!» o

«Mirad, un conejo», etc. Con esa misma certeza podemos, en consecuencia, declarar estimulativamente sinónimas la oración del nativo y las de nuestro lenguaje, y considerar que éstas son traducciones correctas de aquélla. Hasta este punto, y si hacemos una consideración holofrástica y no articulada de estas oraciones, no hay indeterminación alguna. Lo que podemos asegurar es que «Gavagai» y «¡Conejo!» o «Mirad-un-conejo», tomadas como unidades (por eso los guiones en nuestra transcripción de la última oración), son estimulativamente sinónimas.

Pero decir, por ejemplo, que el significado de «Gavagai» está en función del significado de algún término general equivalente al término «conejo» de nuestro lenguaje de cuyo significado es función el significado de nuestra oración «Mirad, un conejo», sería demasiado aventurado. Al fin y al cabo, el indígena podría tener principios de individuación diferentes a los nuestros. En su ontología podrían no tener cabida esos objetos individuales que para nosotros son los conejos, y su lugar podría ser ocupado por estadios o segmentos temporales de conejos o por instancias particulares de la conejeidad. Pero aún en cualquiera de estos casos, las condiciones en que el nativo asentiría a «Gavagai» serían, opina Quine, las mismas en las que nosotros asentiríamos a «Mirad, un conejo». Es esta la tesis de la inescrutabilidad de la referencia.

También libre de indeterminación estaría la traducción de las expresiones para las constantes lógicas veritativo-funcionales: la conjunción, la disyunción, la negación, etc., aunque no la traducción de los cuantificadores, pues el significado de éstos depende de los principios de individuación por los que nos rijamos y, como acabamos de ver, estos son inescrutables a partir de la evidencia que proporciona la conducta lingüística de los nativos. Para determinar el significado de los términos que expresan las conectivas veritativo-funcionales debemos atender al asentimiento o disentimiento que los hablantes prestan a ciertas combinaciones de oraciones cuya significación estimulativa ya hayamos determinado. Pero, además, debemos presuponer también que los hablantes del idioma para el que estamos construyendo nuestro manual de traducción razonan de conformidad con las reglas lógicas del cálculo proposicional. En definitiva, debemos asumir la validez del Principio de Caridad que Quine toma de N. L. Wilson. Y es que siempre que nuestra traducción de las proferencias de los nativos les haga aparecer como no respetuosos con estas leyes, lo más sensato será dudar de nuestra traducción más que de su manera de razonar.

A partir de aquí, todo lo demás es indeterminado. Las oraciones no ocasionales ni observacionales —e incluso éstas cuando son entendidas de una manera articulada, no holofrástica— dependen para su traducción de la formulación de una serie de hipótesis calificadas por

Quine de analíticas. Y, como la tesis de la inescrutabilidad de la referencia viene a poner de manifiesto, siempre cabe la posibilidad de construir diferentes manuales alternativos e incompatibles de traducción igualmente satisfactorios respecto a la evidencia conductual.

Algunos han entendido que la indeterminación de la traducción no sería sino la concreción en el terreno lingüístico de la infradeterminación empírica común a todas las teorías. Del mismo modo que para salvar los fenómenos de cualquier ámbito siempre podemos construir más de una teoría, la indeterminación de la traducción —piensan ciertos críticos de Quine— no hace sino recordarnos que la conducta lingüística de un hablante siempre puede explicarse por una multiplicidad de diferentes teorías lingüísticas.

Quine, sin embargo, siempre se ha opuesto a esta interpretación de sus tesis insistiendo en que la indeterminación de la traducción y del significado no es un simple caso particular de la infradeterminación empírica de las teorías. La razón que esgrime para oponerse a esta reducción es de lo más instructiva y nos permite ver la conexión existente entre sus tesis semánticas y psicológicas. Sencillamente: no hay un hecho de la materia —«fact of the matter»— con respecto al que la traducción resulte indeterminada, como sí suponemos que lo hay en el caso de las teorías científicas empíricas. Es decir: más allá de las disposiciones para exhibir cierto comportamiento lingüístico, la noción de significado ya no refiere a nada. Cuando nos enfrentamos a todas las posibles teorías lingüísticas que salvan por igual la evidencia que la conducta de los hablantes supone, no hay razón para pensar que sólo una de ellas es la correcta, la que da el verdadero significado de las expresiones del idioma nativo, aunque no podamos decidir cuál, pues más allá del fenómeno, más allá de la conducta lingüística, no hay en este caso realidad. La intencionalidad, el significado, no transciende la conducta lingüística.

La tesis de la indeterminación del significado está así estrechamente ligada al conductismo que Quine asume. Un conductismo que en el terreno lingüístico le parece inevitable, pues, dado el carácter social y público del lenguaje, el significado no puede darse en un ámbito no fenoménico, no conductual, so pena de convertir en milagro el hecho de la comunicación. Por eso se puede atacar, y de hecho se ha atacado, la tesis de la indeterminación señalando la implausibilidad de su filosofía de la psicología. Quien asuma algún tipo de materialismo reductivo o quien insista en defender la autoridad de la primera persona para conocer los contenidos de sus estados psíquicos, estará en buena disposición para no entender la indeterminación sino como un caso más de infradeterminación empírica.

3. LA CRÍTICA AL RELATIVISMO

Pero la teoría de la traducción radical no sólo está asociada con una determinada concepción de lo psíquico; tiene también consecuencias en el terreno de la antropología filosófica. De hecho, ya hemos visto al hablar del problema de la traducción de las constantes lógicas el anti-relativismo quineano. Y es que el Principio de Caridad condena al *status* de mito la tesis de Levy-Bruhl de una mentalidad prelógica. Como la práctica de algunos antropólogos de campo muestra (es el caso de Malinowski) es posible evitar la carga de prelogicidad contra los nativos revisando nuestra traducción de sus términos.

Pero el anti-relativismo de Quine se extiende más allá de este estrecho ámbito. Cierto que la referencia es inescrutable. Cierto que la traducción es, en principio, indeterminada. Cierto que siempre cabrá la posibilidad de elaborar manuales alternativos de traducción igualmente compatibles con la conducta lingüística de los hablantes que constituye la evidencia última contra la que juzgar la adecuación de aquéllos. Pero en la práctica habrá un notable nivel de acuerdo entre los lingüistas. Ninguno de nuestros lingüistas dudará, por ejemplo, en atribuir a los nativos nuestra misma ontología de objetos físicos persistentes y reidentificables, en lugar de la de fases transitorias o instancias de universales. Y ello no porque este tipo de entificación constituya necesariamente un rasgo invariable de la naturaleza humana, sino porque es el nuestro y el proceso de traducción o de comprensión es siempre, y no puede ser sino, un proceso de asimilación del lenguaje y la conducta lingüística ajena a la propia.

Dicho de otro modo: lo que no debemos olvidar es que las hipótesis analíticas que formulemos para interpretar los lenguajes que nos son extraños las formularemos siempre desde el seno de nuestro propio lenguaje y del esquema conceptual que a éste corresponde. Y aunque es verdad que este esquema es revisable, lo cierto es que no podemos ponerlo en tela de juicio en su globalidad sino sólo siempre parcialmente, pues —por acudir a la metáfora de Neurath, tan cara a Quine— ese esquema es nuestro barco con el que navegamos por el mar de la experiencia sin que podamos ponerlo jamás en dique seco para someterlo a reparación. Un lenguaje para cuya traducción debiéramos apelar a hipótesis analíticas muy diferentes de las que explican el nuestro propio nos resultaría incomprensible, esto es, intraducible. Por eso Quine no es un relativista conceptual.

Pero si de alguien puede decirse que ha utilizado la teoría de la interpretación a fondo para atacar el relativismo, es de Davidson. En efecto, hemos visto que Quine no es un relativista conceptual, pero su terminología aún es común a la de éstos: distinguiendo entre contenido

empírico, por un lado, y esquema conceptual por el otro, Quine está utilizando categorías muy parecidas a las de relativistas como Sapir y Whorf, quienes entendían que el lenguaje produce una organización, una clasificación y disposición del flujo de la experiencia sensorial que ofrece como resultado un cierto orden del mundo. Introdúzcase el dualismo de experiencia y teoría, de evidencia empírica y lenguaje, y el relativismo —la tesis de que pueden existir diferentes esquemas lingüísticos o conceptuales alternativos e inconmensurables o intraducibles— parecerá una posibilidad inteligible. Justo lo que para Davidson no es. De ahí su recomendación de que renunciemos a ese dualismo y, con él, al principio, desenmascarado ahora como tercer y último dogma del empirismo, de la significación empírica del lenguaje.

Recordemos que para Quine el patrón estimulativo que provoca en el hablante el asentimiento a las oraciones observacionales era un patrón estimulativo que sólo indirectamente es accesible al oyente a través de un proceso empático que constituye la auténtica piedra de toque del proceso interpretativo. Se trata, en definitiva, de una teoría «proximal» del significado a la que Davidson contrapone su teoría «distal», según la cual el significado de esas oraciones por las que necesariamente debe comenzar el proceso interpretativo hay que localizarlo no en el mundo interno de hablante u oyente (ni aunque de este mundo se dé una caracterización neurofisiológica), sino en el mundo externo y objetivo común a ambos. En la estela de los teóricos causales de la referencia —como Kripke y Putnam— y de aquellos que han adoptado posiciones externalistas en filosofía de la mente —como el mismo Putnam o Tyler Burge— Davidson sugiere que el primer paso de la interpretación consiste no en atribuir un patrón de estimulación retiniana del hablante como significado de su proferencia, sino en identificar una circunstancia objetiva que pueda desencadenar causalmente su creencia de que la oración por él proferida es verdadera. Lo cual significa que desde el principio mismo del proceso de interpretación, y desde luego antes de cuando Quine lo introducía, el intérprete debe apelar al Principio de Caridad atribuyendo al hablante lo que, por las luces del intérprete, son creencias verdaderas. Si llueve cuando nuestro interlocutor profiere la oración inglesa «It is raining», la hipótesis de que «"It is raining" es verdadera en inglés si y sólo si llueve» y que, por consiguiente, la oración castellana «Llueve» da el significado de la inglesa «It is raining», es en principio verosímil; pues la situación lluviosa podría contar como candidata legítima a causar en nuestro interlocutor la creencia correcta en la verdad de su proferencia.

Ahora bien, Davidson entiende que el Principio de Caridad debe aplicarse no sólo antes sino también más allá de lo que Quine pensó. Pues, aparte de para la interpretación de las oraciones a las que se asiente

por causas que varían según circunstancias observables, su utilización hay que extenderla también a las oraciones cuyo asentimiento no depende de tales circunstancias, a las conectivas del cálculo de enunciados y a los cuantificadores de la teoría de primer orden. Lo cual permitiría la asignación de una forma lógica a todas las oraciones con el correlativo debilitamiento —que algunos como Kirk han entendido como una auténtica trivialización— de las tesis indeterministas de Quine.

Si hubiéramos de justificar esta expansión del Principio de Caridad bien podríamos apelar al holismo semántico. Aunque el contenido de las oraciones, y de las creencias expresadas por éstas, con las que empieza el proceso interpretativo están determinados por relaciones causales con el mundo, ese contenido no puede estar fijado en su integridad por esas relaciones causales. También depende de la relación que el hablante establezca entre esas oraciones y otras. De quien de la verdad de la oración «Llueve» se negase a concluir la falsedad de la oración «No llueve», lo más probable es que no supiéramos atribuirle ninguna creencia en, ni por consiguiente ningún significado a su proferencia de, estas oraciones. Y tampoco estaríamos muy seguros de cómo interpretar sus palabras si dijera que llueve pero se negase a afirmar que, por consiguiente, se mojarán las calles. Si empezamos atribuyendo creencias verdaderas, y si no podemos negar la capacidad de razonamiento lógico —tanto deductivo como inductivo— a nuestros interlocutores, no podremos dar una interpretación de sus palabras sin presuponer que la mayor parte de sus creencias son como las nuestras, y unas y otras verdaderas. El desacuerdo sólo resulta inteligible contra un trasfondo general de acuerdo. Si no presuponemos éste, el proceso de interpretación, de adscripción de contenido a las proferencias de nuestros interlocutores, se colapsa. Ni si siquiera podríamos reconocer su comportamiento como un comportamiento lingüístico. No es que, como han pensado algunos críticos, el Principio de Caridad no permita según Davidson la atribución de creencias erróneas a los sujetos interpretados, pero sí exige que tal atribución sea inteligible. Podemos comprender que alguien crea que llueve cuando no lo hace si, sin saberlo él pero sí nosotros, está escuchando un disco de efectos especiales que le induzca a error. Por eso podemos comprender su oración «Llueve» de la manera habitual, sin necesidad de reinterpretarla.

Por otra parte, el Principio de Caridad no tiene en Davidson sólo un perfil teórico. Presenta también una vertiente práxica. Y es que, al fín y al cabo, la emisión de una oración es una acción realizada por un hablante. Y para interpretarla deberemos presuponer en él no sólo una determinada creencia, sino también ciertos deseos. Lo que nos permite interpretar «It is raining» como una aseveración de que llueve nunca puede ser sólo el supuesto de que, puesto que efectivamente llueve, el hablante se ha formado una creencia verdadera al respecto. También

debemos asumir como mínimo que nuestro interlocutor tiene la intención de ser sincero. Es en este punto donde la teoría del significado y de la acción convergen, cuando vemos que el Principio de Caridad no se limita a afirmar que, por lo general, los sujetos de interpretación son creyentes de verdades, sino también que sus creencias, deseos y acciones están, en general, conectados de una manera coherente. Y podemos apreciar también la fuerza del anti-relativismo de Davidson, que no se limita a afirmar que cualquiera que exhiba una conducta reconocible como lingüística debe compartir la mayor parte de nuestras creencias, por lo demás verdaderas, sino que debe ser racional, en el sentido amplio del término, de la manera en que nosotros lo somos.

4. LA INTERPRETACIÓN CULTURAL COMO TRADUCCIÓN

Un desafío obvio al tipo de posiciones anti-relativistas que acabamos de exponer proviene de lo que Wittgenstein denominó creencias rituales, creencias como aquellas de los Yorubas de que la caja recubierta de conchas que transportan en la cabeza es su alma protegida de la brujería o —por no salirnos de nuestro ámbito cultural— la creencia de los católicos de que el pan que comulgan es el cuerpo de Cristo.

Como M. Hollis ha señalado, se trata de creencias problemáticas para el intérprete por varias razones. En primer lugar, porque, a diferencia de lo que ocurre con creencias ordinarias como las expresadas por oraciones como, por ejemplo, «Hay una vaca marrón en el río», el intérprete no puede retrotraerlas a situaciones objetivas que constituirían sus condiciones de verdad. Pero también porque no guardan relaciones de coherencia entre sí, ya que raramente se implican y aun a veces pueden resultar contradictorias. Si, por una parte, resulta imposible retrotraerlas causalmente a condiciones objetivas y, por la otra, su *locus* lógico en el conjunto global de creencias dista de ser, al menos a primera vista, diáfano, la pregunta que inmediatamente se plantea es: ¿cómo podemos adscribirles un contenido? ¿Cómo estar seguros de que se trata de genuinas creencias del nativo y no de traducciones erróneas de las proferencias del mismo por parte del intérprete?

Para Quine, si en el proceso de traducción llegamos a la conclusión de que la mejor propuesta para una proferencia de los nativos es una oración de nuestro lenguaje de ningún modo evidente como, por ejemplo, «Todos los conejos son hombres reencarnados», la misma debe ser considerada como el resultado de una apelación a una licencia de traducción; una desviación de las reglas cuya razón para resultar aceptable es que de otro modo, para evitarla, tendríamos que pagar el precio de complicar en exceso las hipótesis analíticas de las que nos

servimos para la interpretación del lenguaje nativo. Parece que Quine está apelando aquí a su conservadurismo metodológico, que en este caso se concretaría en una máxima semejante a ésta: «Atribuye a los interpretados el conjunto de creencias más racional posible, aunque el precio a pagar por algunas de las características de la racionalidad del conjunto, tales como la simplicidad o la coherencia, etc., sea que no todos los elementos particulares del mismo puedan ser vistos como racionales en un sentido estricto».

Frente a esta posición, tolerante con cierto grado de irracionalidad en las creencias atribuidas a los interpretados, la posición de Hollis parece ser más caritativa, pues su tesis es simple y llanamente que las creencias rituales no serán identificables a menos que ellas mismas, y no sólo el conjunto global al que pertenecen, estén conectadas con alguna noción de racionalidad. En su opinión, la adscripción de contenido o identificación de una creencia ritual sería imposible si no pudiera retrotraerse, mediata o inmediatamente, a alguna otra creencia no ritual del nativo cuya identificación pueda realizarse de una manera muy semejante a la prescrita por Davidson, y que tanto para él como para nosotros suministraría una buena razón para aquélla. Lo que Hollis nos está diciendo es, en suma, que incluso para la atribución a un nativo de creencias rituales debemos presumir nuestro acuerdo con él en alguna noción de racionalidad, en este caso de justificación. Sólo porque comparte con el nativo un mismo criterio de justificación y porque puede llegar a descubrir cuál es la creencia o creencias ordinarias que justifican en última instancia sus creencias rituales, puede el intérprete adscribir un determinado contenido a éstas.

Vale la pena sacar a la luz los supuestos implícitos en el modelo de interpretación cultural propuesto por Hollis, un modelo que, a pesar de sus diferencias con Quine, parte claramente de las premisas de éste. En primer lugar, se reduce el problema de la comprensión de las creencias rituales al problema de la traducción de los enunciados del nativo. En segundo lugar, se está asumiendo que la función básica del lenguaje es la asertiva. Y, en tercer lugar, y como consecuencia quizás de lo anterior, se piensa que la racionalidad o la falta de racionalidad —imposible para Hollis, posible para Quine— de una determinada creencia es cuestión del apoyo lógico que la misma pueda encontrar en otra u otras creencias que se entienden como justificadas.

5. LA INTERPRETACIÓN CULTURAL COMO DESCRIPCIÓN SINÓPTICA

Tanto para construir el manual de traducción que Quine propone, como para construir la teoría del significado recomendada por Davidson

para interpretar un lenguaje, la única evidencia a la que se puede apelar es el asentimiento o disentimiento del hablante del mismo a ciertas proferencias. Davidson sugiere que la importancia fundamental de esta actitud estriba en que es ella la que permite romper lo que a veces se denomina «el círculo hermenéutico»: no podemos saber qué es lo que significa una proferencia del nativo hasta que no sepamos a qué creencia da expresión la misma; pero a su vez no podemos saber qué creencia asume el nativo hasta que no comprendamos el significado de las palabras con que la expresa. Y lo que ocurre con la creencia pasa con el resto de actitudes psicológicas.

La atribución a alguien de estas actitudes ya supone que somos capaces de reconocerlo como un hablante competente de un lenguaje interpretable por nosotros. Quizás por ello, entre otras razones, estima Davidson que no es legítimo predicar estados psicológicos auténticos de aquellos seres a los que tampoco atribuimos la competencia de un lenguaje. Pero el asentimiento es la llave que nos abre la puerta de la interpretación. Pues podemos comprender que alguien asiente o disiente de lo expresado aunque no sepamos a ciencia cierta qué significa lo que manifiesta. Si no fuera por semejante peculiaridad de esta actitud, nos resultaría completamente imposible romper aquel círculo e iniciar así el proceso de interpretación.

Sin embargo, esta posición puede considerarse implausible. ¿Por qué habría de ser más fácilmente reconocible la actitud de asentimiento que la de búsqueda, por poner un ejemplo de Hintikka? En principio parece que tanto podemos reconocer que alguien asiente a una expresión cuyo significado aún no comprendemos como que está buscando algo, aunque no sabemos todavía el qué. Y, por otra parte, del mismo modo que la situación en la que se produce el asentimiento nos puede suministrar una primera pista sobre qué es aquello a lo que se asiente, también el modo como se lleva a cabo la búsqueda y en el que se resuelve también nos proporciona una pista de qué es lo buscado.

Admitir todo esto significa que la base para romper el círculo hermenéutico es mucho más amplia de lo que Quine y Davidson parecen haber pensado. Y, por tanto, que muy posiblemente la extensión de la indeterminación del significado será ya, no sólo en la práctica sino incluso en principio, menor de lo estimado, especialmente por parte de Quine. Bien mirado, admitir todo esto significa separarse de las líneas maestras de la filosofía de la psicología y del lenguaje asumidas de consuno por Quine y Davidson.

En efecto, admitir que podemos reconocer en alguien ciertas actitudes psíquicas antes de que podamos comprender el significado de sus palabras; que antes de que entendamos éste ya podemos adelantar de qué tipo de actitud se trata —si es una búsqueda o una espera o una

decepción, etc.— y cuál es su objeto —el nativo busca al conejo, espera a que salga de detrás de la mata en que se escondió para cazarlo y se decepciona cuando, después de mucho tiempo de atenta vigilancia, descubre que justo debajo de la mata tenía el conejo una entrada a la madriguera por la que se le ha escapado la presa— significa admitir que los fenómenos intencionales no son parasitarios sino previos a la interpretación lingüística. Significa admitir que hay genuinas conductas intencionales que pre-existen al dominio del lenguaje. La intencionalidad no es ningún sub-producto del lenguaje. Reside en la acción. Se muestra en el curso y el desenvolvimiento de ésta.

Todavía más: en realidad la actividad lingüística no es sino un caso especial de conducta intencional. Y también para ella es la acción la que determina su significado. Es nuestro dirigirnos a la cocina y comernos una manzana lo que determina que nuestra proferencia de la oración «voy a comerme una manzana» sea una expresión que significa nuestra intención de comernos una manzana. Si no se diera aquel curso de acción, nuestras palabras tendrían otro significado. Por ello mismo, dado que la acción de un sujeto nos revela a la vez el tipo de actitud que abriga y el objeto intencional de la misma, y dado que es la acción la que nos permite entender el significado del lenguaje —contra lo que se asume en la descripción de la situación de interpretación radical que hacen Quine y Davidson—, no puede entenderse separadamente la fuerza y el sentido de las expresiones lingüísticas. No sólo no hay privilegio epistémico de la actitud de asentimiento con respecto a otras actitudes psíquicas, sino que sería imposible reducir éstas y el significado de las oraciones que las expresan, a aquélla. Una teoría que descanse sobre las condiciones de verdad de las oraciones de un lenguaje no sería una teoría, o al menos no una teoría completa, del significado del mismo.

Los argumentos que acabamos de exponer son de inspiración wittgensteiniana. Desde una perspectiva semejante, la comprensión de una oración exige su remisión al juego de lenguaje al que pertenece, al conjunto de actividades que le dan el sentido que tiene. Un lenguaje sólo existe allí donde hay un conjunto de prácticas, una forma de vida, común a los hablantes del mismo. Y es sólo en el seno de ese acuerdo que se puede hablar de normatividad. En el lenguaje de los karam de Nueva Guinea, por ejemplo, el término «yakt» designa una clase de individuos que viene a coincidir con la de aquellos a los que nosotros llamamos pájaros, pero excluyendo a los petirrojos e incluyendo, sin embargo, a los murciélagos. Quien hablando este lenguaje utilice el término «yakt» para referirse a un petirrojo estará cometiendo un error. Y no es lícito decir que todos los karam utilizan mal este término. Pues aunque sabemos que los murciélagos pertenecen a un orden taxonómi-

co diferente de aquel al que pertenecen los pájaros, petirrojos incluidos, lo que no tenemos por qué presuponer es que los karam utilizan el término «yakt» con la intención de respetar los órdenes taxonómicos descubiertos por la biología. Acusar a los karam en su conjunto de utilizar erróneamente el término «yakt» sería tan absurdo como acusar a los hablantes de castellano de estar equivocados al aplicar a ciertos establecimientos el nombre de pescaderías alegando que en ellos también se expende marisco.

Se colegirá fácilmente que a partir de una teoría del lenguaje y de la mente wittgensteiniana el método de interpretación cultural propuesto tiene necesariamente que diverger de aquel que se inspira en la línea quineano-davidsoniana. Así, P. Winch aduce que el modelo de la traducción pasa por alto la diferencia que hay entre el significado de «traducir», por ejemplo, del francés al castellano y el significado analógico de «traducir» cuando hablamos de traducir el «lenguaje» de los azande a nuestro «lenguaje» (entendiendo aquí por lenguaje de los azande el conjunto de sus prácticas significativas).

Aprender francés no supone para nosotros aprender prácticas extralingüísticas absolutamente nuevas, sino aprender a expresar en un léxico y una sintaxis nuevos cosas que ya sabemos. El caso es diferente cuando aprendemos «el lenguaje» de las matemáticas. Cuando aprendemos a resolver ecuaciones diferenciales no estamos traduciendo algo que ya sabíamos al lenguaje de las matemáticas, sino que estamos aprendiendo un conjunto de prácticas absolutamente nuevas. ¿A qué podría traducirse aquello que se aprende y que es constitutivo del lenguaje de las matemáticas?

Pues bien, cuando se habla de «traducir» el lenguaje de los azande al nuestro se pasa por alto que, si bien hay partes de este lenguaje que se encuentran con el castellano en la misma relación que el castellano con el francés, hay partes de las que pedir su traducción al castellano sería como pedir una traducción de las matemáticas a un lenguaje no matemático. Desde luego que los criterios que debemos utilizar para decidir si hemos comprendido bien las prácticas rituales —y para nosotros esotéricas— de los azande deberán tener cierta continuidad con los de nuestra cultura, porque de otro modo nos serían completamente inaccesibles, pero deberán incluir la referencia inevitable a lo que se considera en el contexto del otro un correcto seguimiento de las reglas que rigen sus juegos de lenguaje, para lo que es preciso discernir la forma de vida que las prácticas que los integran implican, el sentido que la propia vida humana cobra a la luz de esas prácticas. Por eso el intérprete de una cultura ajena no sale intacto del proceso de interpretación; al final de éste ha entrado en contacto con nuevas concepciones de lo correcto y de lo incorrecto, del bien y del mal.

La estrategia para llevar adelante ese proceso tiene su primer paso en una descripción o representación sinóptica (*übersichtlichen Darstellung*) del juego de lenguaje particular. Se trata de constatar y describir la multiplicidad de contextos y circunstancias donde se juega, encontrar e inventar casos intermedios, reordenar los datos sabidos y trazar conexiones entre todos esos elementos. En esa reorganización cabe la disposición de los datos en la forma en que, por ejemplo, se ilustra la relación entre un círculo y una elipse, engendrando aquél a partir de ésta. Pero ello no equivale a establecer una hipótesis evolutiva, pues de lo único de que se trata es de, a través de esa disposición formal y de los otros recursos, trazar una cartografía del juego de lenguaje donde se ponga de manifiesto las partes que son comunes a este tipo de creencias y prácticas. El segundo paso consistirá en intentar hacer ver esas prácticas descritas como expresión de ciertas constantes de la vida de los hombres como el nacimiento, el sexo o la muerte. Lo que puede desprenderse entonces de esa descripción interpretativa es la comprensión de las manifestaciones del otro (*prima facie* absurdas) como naturales. Es decir, como diferentes expresiones de lo humano.

6. LA INTERPRETACIÓN DE LA ACCIÓN SOCIAL COMO INTERPRETACIÓN DE UN TEXTO

Los problemas que con respecto a la interpretación se ha planteado la tradición hermenéutica y fenomenológica poco tienen que ver, en principio, con los de la traducción radical o la comprensión de las creencias rituales de culturas ajenas. En Gadamer, por ejemplo, el problema fundamental es el de la interpretación de la obra de arte. Sin embargo, las aportaciones gadamerianas a la solución de este problema y, muy especialmente, al de la interpretación de textos, puede tomarse como la base para construir una teoría general de la interpretación de la acción social.

El objetivo crítico de las reflexiones de Gadamer lo constituye esa versión hermenéutica del psicologismo según la cual el significado de un texto es el significado que el autor le confirió, y cuyo desciframiento constituiría precisamente el propósito de la tarea de la interpretación textual. Gadamer se opone a esta concepción, porque para él el significado del texto no puede ser ningún proceso mental inaccesible, sino que debe residir en el texto mismo, estar en función de la cosa (*die Sache*) de que trata; debe ser algo objetivo, compartible por autor e intérprete. En definitiva, que el significado del texto reside en el texto mismo y no en los mundos privados de lector y autor. Pero de ello, según Gadamer, no se sigue que no quepa sino una única interpre-

tación válida del mismo. Hay, pues, una indeterminación de la interpretación textual.

Sin embargo, esta indeterminación de la interpretación que Gadamer admite, no debiera hacernos pensar que para él la interpretación de un texto es arbitraria. Esta conclusión escéptica, este nihilismo hermenéutico, Gadamer lo esquiva reivindicando, contra la actitud cartesiana, el concepto de prejuicio (*Vorurteil*). No hay interpretación libre de prejuicios. Ni debemos aspirar a ello. Cualquier interpretación que aportemos la vamos a realizar desde los prejuicios de nuestra tradición histórica, situando el texto en el horizonte que ésta nos abra. Si tal localización no fuera posible, tampoco lo sería la interpretación, pues careceríamos del lenguaje común al texto y a nosotros mismos que la posibilita.

Ese horizonte, por otra parte, no es inalterable, como tampoco son irrevisables los inevitables prejuicios que conlleva. Ello es así porque el objetivo de la interpretación no es que el texto responda a nuestras preguntas, sino permitirnos ver cuál es la respuesta que el texto propone a la pregunta original, a la cosa de la que trata. Éste es el objetivo del diálogo que entablamos con el texto. Y cuando este diálogo es, podríamos decir, fluido, cuando el texto nos permite aprender algo de la cosa de que trata, es cuando, por una fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), del nuestro con el del texto, podemos ir separando nuestros falsos prejuicios de los verdaderos, en suma: modificar y ampliar el horizonte de nuestra propia tradición. Por eso Gadamer no es un nihilista hermenéutico.

Hay una filiación, explícitamente admitida, de muchas de las posiciones de Ricoeur, sobre la interpretación de la acción social en cuanto texto, en las teorías de Gadamer. Frente al positivismo, defensor de la unidad metodológica de la ciencia, muchos filósofos de la tradición hermenéutica han defendido, de acuerdo con Dilthey, un dualismo epistemológico entre las ciencias naturales y las del espíritu, dualismo que muchas veces se ha justificado en la contraposición, originalmente establecida por Droysen y desarrollada ampliamente por el mismo Dilthey, de las operaciones constituyentes de unas y otras: la explicación (*Erklärung*) para las primeras; el comprender (*Verstehen*) para las segundas.

Sin embargo, como Ricoeur ha señalado, no es preciso aferrarse a la exclusividad de estos procedimientos para oponerse a las pretensiones del positivista. Lo que falla en los planteamientos de éste es que cuando insiste en que, por ejemplo, también cabe aplicar a esa ciencia del espíritu fundamental que es la historia el modelo de cobertura legal de Hempel, en que en el acontecer histórico también se ejemplifican leyes que expresan regularidades causales, no puede hacernos ver de

dónde precisamente provendría la significación histórica de los eventos que esas supuestas leyes explicarían.

La tesis de Ricoeur al respecto es que lo que da a un evento su sentido histórico no puede ser otra cosa que su inserción en una organización narrativa que ha caracterizado ya a los acontecimientos como contribuyentes al desarrollo de una intriga. Es sólo la disposición de los acontecimientos en un texto narrativo —lo que según la poética aristotélica significa su disposición-en-la-forma-de-la-intriga— lo que les da su significación histórica. Sólo porque una acción es vista desde este prisma (aunque mejor diríamos leída de esta forma); sólo porque la vemos como el principio o el comienzo de la intriga que narramos o como un elemento que cambia el desarrollo de la misma o que le pone punto y final, puede esa acción merecer el calificativo de histórica. «Texto», «narración» e «intriga» son, pues, los conceptos clave que permiten la afirmación de que la historia en particular, y las ciencias humanas en general, pueden calificarse de hermenéuticas. Y ya que su objeto presenta las características constitutivas de un texto, su metodología deberá ser del mismo tipo que la que se emplee para la interpretación de éstos.

Pues bien, si las acciones humanas han de ser objeto de interpretación a la manera de un texto, la primera condición es que queden, como el texto mismo, objetivadas o fijadas, ya que al fin y al cabo las acciones concretas tienen el *status* temporal de acontecimientos evanescentes, el mismo *status* que tiene, por lo demás, el discurso hablado. De hecho, ese proceso de objetivación de la acción será análogo al proceso de fijación de éste en la escritura y, por ello mismo, en su curso, la acción irá adquiriendo propiedades análogas a las que adquiere el discurso hablado cuando queda fijado en la escritura.

En efecto, lo que permite la fijación de esos acontecimientos evanescentes que son el discurso hablado y la acción es que uno y otro tienen un significado o noema que es precisamente lo que pretende fijarse. Significado o noema que, tanto en un caso como en otro, no puede reducirse a un contenido proposicional, sino que tiene también la dimensión ilocucionaria y perlocucionaria. Del mismo modo en que para fijar correctamente el significado de una proferencia debiéramos explicitar no sólo su contenido —determinar, por ejemplo, qué tiene que ver con la situación de cerrada de la puerta— sino también lo que hacemos al emitir esa proferencia —dar una orden— y el efecto que conseguimos con la misma —hacer que alguien la obedezca—, así también debemos proceder para fijar correctamente el significado de una acción. Y del mismo modo en que el discurso hablado, una vez fijado en la escritura, adquiere nuevas características, así acontece con la acción. Del mismo modo que en la escritura ya no se da la coincidencia

inmediata entre la intención subjetiva del hablante y el significado de su discurso —pues el texto adquiere una significación propia más importante a efectos de interpretación que la intención con que fue escrito—; del mismo modo que el discurso hablado pierde su referencia a una situación inmediata compartida por los dialogantes —para pasar a referirse, como texto escrito, a un mundo que él proyecta como conjunto de posibilidades—, o del mismo modo que deja de dirigirse a la segunda persona —para hacerlo a una audiencia potencial indefinida que él mismo crea—, así ocurre también con la acción en cuanto que es objetivada como acción históricamente significativa. También ella se autonomiza del agente y produce efectos más allá de la intención de éste; su importancia va más allá de su relevancia para la situación donde emergió —de forma que su sentido transciende la situación social que la produjo y puede ser reactivado en nuevos contextos sociales— y, por ello mismo, también se dirige a un espectro indefinido de «lectores» y necesita de renovadas interpretaciones a través de la praxis.

Así objetivada la acción humana, se le puede aplicar la misma metodología que la empleada en la interpretación de textos. Una metodología circular que procede mediante la formulación de conjeturas sobre el sentido global que determinará el de las partes, a la vez que debemos tentativamente identificar e interpretar las partes para construir el sentido global; un proceso en el que conviene distinguir el momento de la conjetura del de la validación y no perder de vista que la lógica de este último es diferente de la lógica de la verificación empírica; una lógica de la probabilidad próxima a la del discurso argumentativo de los procedimientos judiciales de interpretación legal.

Por su parte, para comprender la acción debemos llegar a ver sus motivos, sus razones; razones que tienen el carácter no sólo de fuerzas por las que los hombres actúan, sino que dotan de sentido a lo que hacen permitiéndonos considerarlo como una ejemplificación de este tipo o aquel de acción: como una venganza, como un acto amoroso... Es precisamente este proceso argumentativo, a través del cual explico el sentido de una acción por sus motivos, el que resulta análogo al de la interpretación textual. También aquí es necesario el momento de la conjetura y el de la validación, y también aquí, de nuevo, este último momento guarda analogía con los procedimientos judiciales, en este caso con aquellos que se siguen para dictaminar la validez de una acusación. Del mismo modo que aquí se trata de un razonamiento que persigue refutar las excusas y defensas que podrían derrotar la acusación, el momento de la validación en la interpretación es un proceso igualmente polémico donde se argumenta contra las diferentes maneras en que se podría derrotar la interpretación propuesta. Por ello la importancia fundamental del conflicto de interpretaciones, conflicto

que no puede zanjarse sino por un consenso, pues nunca estará aquí disponible, a diferencia de lo que pasa con los auténticos procesos judiciales en donde existe la autoridad de un juez, un veredicto final.

Es este movimiento de la conjetura a la validación el que considera Ricoeur como un auténtico tránsito desde la comprensión a la explicación. A su entender, también puede darse en la dirección inversa: desde la explicación a la comprensión, siempre que no entendamos la explicación según el modelo hempeliano de cobertura legal, sino más bien siguiendo el modelo estructural tal y como lo ha empleado, por ejemplo, Levi-Strauss para el análisis de los mitos. Un modelo que busca correlaciones lógicas entre los fenómenos sociales y que puede ser aplicado a los fenómenos sociales por la naturaleza esencialmente simbólica de éstos. Esta búsqueda de correlaciones proporcionará una semántica profunda de las estructuras sociales debido a la dimensión referencial de las mismas, dimensión que alude a los problemas y aporías de la existencia humana.

Con este ir y venir de la comprensión a la explicación, pretende Ricoeur que ganemos una interpretación no sólo alejada de todo intuicionismo inocente y de toda identificación emocional y simpatética de corte psicologista, sino que nos permita reconstruir la dinámica interna del texto, devolverle a éste el poder de proyectar un mundo y poder apropiarnos del mismo para habitarlo.

7. RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Incluso la elemental tarea que aquí nos hemos fijado de trazar una visión panorámica de algunas de las más recientes teorías que acerca de la interpretación se han propuesto, es algo dificultoso. La razón de ello es, a nuestro entender, que a la discusión de la interpretación se ha llegado desde corrientes filosóficas muy diferentes, preocupadas de partida por problemas muy diversos y con aspiraciones teóricas igualmente divergentes. Quine, por ejemplo, no se ha adentrado en los terrenos de la interpretación estética que constituyen una de las preocupaciones fundamentales de la reflexión de Gadamer; y a éste le resulta completamente ajeno el propósito de aquél de elaborar una teoría del significado que cuadre bien en el contexto de una filosofía de corte naturalista.

A pesar de ello, esperamos que el lector haya ido detectando puntos donde unos y otros, no obstante venir de, y dirigirse a, posiciones teóricas muy diferentes, han coincidido. La analogía entre la tesis de la indeterminación de la traducción y la de la interpretación textual es un

caso significativo; pero no menos instructivo resulta el reconocimiento común de que el proceso interpretativo no está libre de presupuestos, que debe empezar a realizarse partiendo de nuestro esquema conceptual o desde nuestro lenguaje o desde nuestra forma de vida o desde nuestra tradición histórica. Como también lo es, en el mismo sentido, la admisión por todos los autores que hemos mencionado de la conclusión de que el proceso interpretativo no deja incólume al interprete, pues bien puede forzarle a revisar sus hipótesis analíticas o a ampliar su forma de vida o su horizonte.

Todos éstos —y otros que aún podrían apuntarse— son puntos de intersección que conviene señalar y que exigen una reflexión seria; una reflexión que por su seriedad también debiera permitirnos avistar con más claridad las sustanciales diferencias que subsisten entre los enfoques aquí presentados. Pues lo que, por ejemplo, no debiéramos olvidar es que el punto de partida de Quine lo constituye una concepción de la filosofía heredada del positivismo lógico y del pragmatismo norteamericano en la que las ciencias naturales juegan un papel paradigmático, de manera que la visión de lo humano que se propone se enmarca en un contexto general naturalista. Lo que en la filosofía del lenguaje se traduce en la predilección de la dimensión extensional y semántica, y la desconfianza en la intensional y pragmática.

Cierto que Davidson, a quien en tantos respectos cabe considerar como un heredero de Quine, ha suavizado en muchos puntos el duro perfil naturalista del pensamiento de su maestro; y así, en filosofía de la mente, ha sustituido el conductismo de aquel por una posición que parece más respetuosa con las categorías que empleamos ordinariamente para referirnos a lo mental. En idéntico sentido ha admitido que su teoría del significado no consigue zafarse de todo elemento intensional. Pero no obstante, aún hace de la causalidad, entendida como una categoría natural, la clave del significado lingüístico y del contenido de las actitudes psicológicas. En definitiva, pues, incluso a pesar de su comedimiento reflexivo, quizás debiéramos decir que Davidson da a la intencionalidad un *status* secundario.

Este cientifismo naturalista es, por contra, completamente ajeno tanto a Wittgenstein y sus seguidores cuanto a los pensadores de la tradición fenomenológica y hermenéutica, lo que no deja de tener sus consecuencias en el ámbito de la filosofía del lenguaje y en el de la psicología. Pues las teorías del significado asumidas por unos y otros dan prioridad a la dimensión pragmática del mismo sobre la semántica y también para ambos la intencionalidad sigue siendo una categoría básica e irreductible.

BIBLIOGRAFÍA

Acero, J. J. (1991), «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en M. Torrevejano (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Santiago de Compostela.

Acero, J. J. y T. Calvo (eds.) (1987), *Actas del Simposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de W. v. O. Quine*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada.

Barrett, B. G. y R. Gibson (eds.) (1990), *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford.

Bernstein, R. J. (1963), *Beyond Objectivism and Relativism*, Blackwell, Oxford.

Block, I. (ed.) (1981), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.

Borger, R. y F. Cioffi (eds.) (1970), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp.: Alianza, Madrid).

Bouveresse, J. (1973), *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, Les Éditions de Minuit, Paris.

Brown, S. C. (ed.) (1979), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Harvester Press, Sussex.

Burge, T. (1979), «Individualism and the Mental» en P. French, T. Vehling, y H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4, Minnesota University Press, Minnesota.

Calvo, T. y R. Avila (eds.) (1991), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona.

Caorsi, C. (ed.) (1982), *Análisis filosófico*, vol. II, números 1-2, Buenos Aires.

Corbí, J. (1988), «Understanding, Truth and Explanation»: *International Studies in the Philosophy of Sciences* III/1.

Dallmayr, F. R. y T. A. McCarthy (eds.) (1977), *Understanding and Social Inquiry*, Universty of Notre Dame Press, Notre Dame.

Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, University Press, Oxford (trad. esp.: Gedisa, Barcelona).

Davidson, D. (1992), *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona.

Davidson, D. y J. Hintikka (eds.) (1969), *Words and Objections*, Dordrecht, Reidel.

Frege, G. (1892), « Über Sinn und Bedeutung»: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (trad. esp.: Tecnos, Madrid).

Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode* , Mohr, Tübingen, (trad. esp.: Sígueme, Salamanca).

Gaita, R. (ed.) (1990), *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*, Routledge, London.

García, A. y L. M. Valdés (1982), «Significado, verdad y comprensión»: *Teorema*.

García, M. (1991), «La diferencia entre explicar e interpretar, según D. Davidson», en M. Torrevejano (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

Garrido, M. (ed.) (1975), *Aspectos de la filosofía de Quine*, Cuadernos Teorema, Valencia

Grandy, R. (1973), «Reference, meaning and Belief»: *The Journal of Philosophy* .

Hahn, L. E. y P. A. Schilpp (eds.) (1986), *The Philosophy of W. v. Quine*, Open Court, La Salle, Illinois.
Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press, New York (trad. esp.: Paidós, Barcelona).
Hernández, M. (1990), *La semántica de Davidson*, Visor, Madrid.
Hirsch, E. D. (1967), *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven.
Hollis, M. y S. Luckes (eds.) (1982), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford.
Hookway, C. y Ph. Pettit (ed.) (1978), *Action and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
Kirk, R. (1986), *Translation Determined*, Clarendon Press, Oxford.
Krausz, M. (ed.) (1989), *Relativism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
Kripke, S. (1972), «Naming and Necessity», en D. Davidson y G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht.
LePore, E. (ed.) (1986), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford.
Lewis, D. (1974), «Radical Interpretation»: *Synthese* 27.
Maceiras, M. y J. Trebolle (1990), *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid.
Moya, C. (1992), «Introducción al pensamiento de Davidson: mente, mundo y acción» en Davidson (1992).
Ortíz-Osés, A. (1986), *La nueva filosofía hermenéutica,* Anthropos, Barcelona.
Palmer, R. (1969), *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston.
Parret, H. y J. Bouveresse (ed.) (1981), *Meaning and Understanding*, Walter de Gruyter, Berlin.
Prades, J. L. y V. Sanfélix (1990), *Wittgenstein: mundo y lenguaje,* Cincel, Madrid.
Putnam, H. (1975), *Mind, Language and Reality,* Cambridge University Press, Cambridge.
Quine, W. v. O. (1960), *Word and Object*, MIT, Cambridge-Massachusetts (trad. esp.: Labor, Barcelona).
Quine, W. v. O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York (trad. esp.: Tecnos, Madrid).
Quine, W. v. O. (1990), *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge MA (trad. esp.: Crítica, Barcelona).
Quine, W. v. O. (1953), *From a Logical Point of view,* Harvard University Press, Cambridge MA (trad. esp.: Ariel, Barcelona).
Ricoeur, P. (1969), *Le Conflit des Interpretations*, Seuil, Paris.
Ricoeur, P. (1986), *Du Texte à l'Action*, Seuil, Paris.
Ricoeur, P, (1983-85), *Temps et Récit*, 3 vol., Seuil, Paris.
Sanfelix, V. (ed.) (1993), *Acerca de Wittgenstein*, Pretextos, Valencia.
Searle, J. (1987), «Indeterminacy, Empiricism and the First Person»: *The Journal of Philosophy*.
Stevens, B. (1991), *L'Apprentissage des Signes*, Kluwer, Dordrecht.

Vicente, J. (1984), *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona.
von Wright, G. H. (1971), *Explanation and Understanding,* Cornell University Press, New York (trad. esp.: Alianza, Madrid).
Wilson, B. R. (ed.) (1970), *Rationality*, Blackwell, Oxford.
Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy,* Routledge and Kegan Paul, London (trad. esp.: Amorrortu, Buenos Aires).
Wilson, N. L. (1959), «Substances without substrata»: *Review of Metaphysics* 12.
Winch, P. (1972), *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London.
Winch, P. (1987), *Triying to Make Sense*, Basil Blackwell, Oxford.
Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (trad. esp.: Alianza, Madrid).
Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford (trad. esp.: Crítica, Barcelona).
Wittgenstein, L. (1967), «Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*»: *Synthese* 17 (trad. esp.: Tecnos, Madrid).
Wittgenstein, L. (1979), *Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford (trad. esp.: Gedisa, Barcelona).
Wood, D. (ed.) (1991), *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation,* Routledge, London.

LA TRADICIÓN HUMBOLDTIANA Y EL RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

Cristina Lafont y Lorenzo Peña

0. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

Si se tiene en cuenta la amplia influencia que el planteamiento de Humboldt ha tenido no sólo en el ámbito de la lingüística sino igualmente en el ámbito de la filosofía resulta difícil hablar de algo así como *la* tradición humboldtiana[1]. Tomando en consideración la problemática del relativismo lingüístico es posible destacar, sin embargo, dos líneas de influencia de la obra de Humboldt relativamente independientes entre sí. Desarróllase la primera de ellas —aquella que, siguiendo la expresión de Ch. Taylor (cf. Taylor, 1985), suele denominarse «la tradición de Hamann-Herder-Humboldt»— en el marco de la filosofía del lenguaje alemana, tradición que tiene su origen en una determinada concepción del lenguaje, esbozada ya por autores como Hamann y Herder, y que, encontrando su máximo exponente en la obra de Humboldt, se ve radicalizada en la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer —llegando dicha influencia a autores contemporáneos como Apel y Habermas—. La segunda es la que, a través de autores como Vossler, Saussure, Sapir y Whorf, ha marcado toda la lingüística estructuralista; una rama particularmente relevante de esta última es la que —según veremos— se articula en un sector influyente de la sociología lingüística.

Es, sin duda, la específica concepción del lenguaje subyacente a esta tradición la que trae consigo inevitablemente la problemática filosófica relacionada con el relativismo lingüístico (cf. Lafont, 1993b). Pues en ella las diversas lenguas, al ser analizadas exclusivamente en su

1. En relación con las múltiples tradiciones que, o bien confluyen en la obra de Humboldt, o bien se desarrollan a partir de ésta, véase Trabant (1990).

función de apertura del mundo (*Welterschließung*), se convierten en instancias absolutamente determinantes de la experiencia intramundana y, por ello, no revisables en absoluto por ésta ni, por ende, conmensurables con otras aperturas lingüísticas del mundo. Por eso resulta imprescindible, a la hora de analizar el relativismo lingüístico, revisar los rasgos más salientes de esa concepción del lenguaje que caracteriza el específico «giro lingüístico» llevado a cabo por dicha tradición.

En la sección 1 de este trabajo estudiamos críticamente la tradición propiamente filosófica de esa orientación, de Hamann a Habermas. En el apartado 2 examinamos la vertiente lingüística.

1. DEL «GIRO LINGÜÍSTICO» DE HAMANN A LA INTERACCIÓN COMUNICATIVA DE HABERMAS

El rasgo inconfundible que caracteriza el planteamiento de los diversos autores de esta tradición es, sin duda, la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como mero instrumento para la designación de entidades extralingüísticas o para la comunicación de pensamientos igualmente prelingüísticos. Sólo tras la superación de esa comprensión del lenguaje, es decir, tras reconocer que al lenguaje le corresponde un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo, puede hablarse en sentido estricto de un cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.

Desde esta perspectiva —y visto retrospectivamente— cabe considerar la crítica de Hamann a Kant como núcleo de un cambio de paradigma semejante (cf. Hamann, 1781; 1784; al respecto, cf. Simon, 1979). Hamann fue quien localizó en el lenguaje la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento buscada por Kant, elevando a éste, con ello, al rango de una magnitud no sólo empírica sino al mismo tiempo transcendental. Ese paso es precisamente el que convierte al lenguaje en una instancia que compite con el «yo transcendental» en la medida en que puede reclamar para sí la autoría de los rendimientos constitutivos de la experiencia (o del mundo) falsamente atribuidos a aquél.

Teniendo eso en cuenta, puede señalarse como rasgo fundamental de ese giro lingüístico el que, a consecuencia de la superación de la concepción tradicional del lenguaje como instrumento, éste venga considerado como una instancia constitutiva del pensar y el conocer —y, en esa medida, como condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia cuanto de la intersubjetividad de la comunicación; pero, por otra parte también, el que precisamente esa superación de las premisas tradicionales de la filosofía transcendental traiga consigo ne-

cesariamente una *destranscendentalización*: los lenguajes históricos, dados, que ahora han de considerarse en su función constitutiva, no pueden ofrecer un equivalente del «yo transcendental» por dos razones: en primer lugar, porque sólo aparecen en plural; y, en segundo lugar, en tanto que no permiten una división estricta entre lo transcendental y lo empírico, es decir entre lo que en ellos es válido *a priori* (el «saber del lenguaje») y lo que es válido *a posteriori* (el «saber del mundo»).

Si es acertada esta descripción, puede considerarse que la transformación que trae consigo este cambio de paradigma estriba en que la constitución o perspectiva del mundo subyacente a cada lenguaje natural dado, ha de verse ahora como —utilizando la fórmula de Hamann— «*a priori*, arbitraria e indiferente, pero, *a posteriori*, necesaria e imprescindible» (Hamann 1784, 205) o, dicho en términos actuales, como irrebasable (*unhintergehbar*).

Ese peculiar cambio de paradigma conlleva, en lo que se refiere a la *objetividad de la experiencia* (es decir, en el eje lenguaje-mundo), una disolución de la unidad transcendental de la apercepción en una diversidad de perspectivas o aperturas del mundo inherentes a las lenguas históricas y, por ello, tan contingentes e históricamente cambiantes como éstas. Elimínase con esta disolución al mismo tiempo —como carente de sentido— el supuesto de un mundo objetivo unitario de entidades extralingüísticas: dada la inconmensurabilidad de las perspectivas del mundo inherentes a los diversos lenguajes, conceptos como «referencia» y «verdad» se convierten en magnitudes inmanentes al lenguaje, quedando con ello relativizadas en su validez y alcance.

En segundo lugar, este tipo de giro lingüístico trae consigo, en lo que se refiere a la *intersubjetividad de la comunicación* (es decir, en el eje lenguaje-lenguaje) y debido igualmente a la inconmensurabilidad de las perspectivas del mundo inherentes a los diferentes lenguajes, una puesta en tela de juicio de la posibilidad de alcanzar un entendimiento sobre *lo mismo* desde diferentes lenguajes.

Esos planteamientos relativistas —que Hamann no llega a desarrollar explícitamente— constituyen, sin embargo, el marco de referencia ineludible al abordar la tematización del lenguaje llevada a cabo por Humboldt.

Esa problemática del relativismo lingüístico está presente en una de las tesis centrales —y más polémicas— del planteamiento de Humboldt, a saber, que «a cada lenguaje le subyace una perspectiva del mundo peculiar» (VI, 180)[2]. Hay que señalar, sin embargo, que esa tesis se debe menos a un talante relativista de Humboldt que a una

2. Las citas de las obras de Humboldt están tomadas de Humboldt (1903-1936), indicando en cada caso el volumen y la página correspondiente.

consecuencia inevitable de los supuestos centrales de su concepción del lenguaje. Pues las lenguas, al ser consideradas en su función de apertura del mundo, se convierten en una instancia constitutiva y determinante de nuestra experiencia intramundana —al ser constitutivas del pensamiento o de los conceptos, lo son igualmente de los objetos a que éstos remiten; mas, siendo dichas lenguas irremediablemente plurales e históricamente cambiantes, igualmente tendrán que serlo las perspectivas del mundo (*Weltansichten*) subyacentes a ellas. La constitución de un mundo unitario, garante de la objetividad de la experiencia —que en los paradigmas anteriores podía obtenerse apelando a la unidad de un mundo *en sí* de entes accesibles con independencia del lenguaje— tórnase en esta concepción un problema irresoluble[3].

Para analizar la inevitabilidad de este problema en el marco de la concepción humboldtiana del lenguaje en general hemos de remitirnos al núcleo de la misma, es decir, a su crítica a la concepción del lenguaje como instrumento. Esa crítica acierta al resaltar la unilateralidad peculiar a dicha concepción pero cae para ello —como
tinuación— en una unilateralidad inversa a aquélla, y que no encierra menos dificultades.

A la concepción tradicional del lenguaje —predominante de Platón a Kant—, según la cual el lenguaje es un instrumento para la designación de entidades extralingüísticas, se le ha reprochado el traer consigo una reducción de los rendimientos del lenguaje a su función designadora, reducción denunciada por P. T. Geach en su libro *Reference and Generality* y achacada por él a lo que califica de confusión entre dos relaciones a su entender mutuamente irreducibles: la de *ser un nombre de* y la de *ser un predicado de*. Debido a esa supuesta confusión, dicha concepción del lenguaje se vería necesariamente confrontada con la cuestión de determinar qué es lo que designan en realidad los predicados. (Naturalmente, desde el punto de vista de un realismo metafísico —e incluso desde el de muchos nominalistas— no se trata de confusión alguna, siendo perfectamente legítima esa cuestión —aunque la res-

3. A este respecto, Humboldt se debate siempre entre la consecuencia con la que asumir las conclusiones relativistas a que le lleva su propia concepción del lenguaje y la inconsecuencia a que le conducen sus constantes intentos de defender una posición universalista que garantice la objetividad del conocimiento, aun teniendo que recurrir para ello al supuesto de un mundo en sí. Este dilema se pone de manifiesto en la siguiente argumentación de Humboldt: «*la correspondencia originaria entre el mundo y el hombre*, en la que se apoya la posibilidad de todo conocimiento de la verdad, es reconquistada progresivamente y paso a paso por la vía fenoménica. Pues lo objetivo permanece siempre como aquello que se ha de conquistar y, aunque el hombre se acerca a ello *por la vía subjetiva de un lenguaje peculiar*, es su segundo esfuerzo, de nuevo y aunque tan sólo sea mediante la substitución de una subjetividad del lenguaje por otra, aislar lo subjetivo y *separar de ello al objeto lo más pulcramente posible*» (IV, 28, subr. nuestro).

puesta nominalista sea, a la postre, la de que o no designan nada o designan, de otro modo, un ente singular también designado por el sujeto de la oración.)

Esa concepción tradicional del lenguaje que Geach denomina la «teoría de los dos nombres» constituye el blanco de las críticas de Humboldt, dirigidas básicamente contra la reducción de las tareas del lenguaje a la función de designación. Expresado en terminología posterior podríamos decir que Humboldt, al articular dicha crítica, introduce, junto a la distinción tradicional entre nombre y objeto, la distinción entre sentido y referencia. Tal distinción puede considerarse el elemento esencial en su ruptura con la concepción del lenguaje como un instrumento mediador entre pensamientos prelingüísticos y objetos igualmente extralingüísticos —constituyendo, en esa medida, el rasgo inconfundible de todo giro lingüístico—. Humboldt señala al respecto:

> La palabra hace que el alma se represente el objeto que le está dado. Esa representación tiene que ser distinguida de los objetos; [...] ésta tiene, junto a la parte objetiva que *se refiere al objeto*, una subjetiva que consiste en el *modo de aprehensión* [...] Pero no hace falta señalar que esa división se basa exclusivamente en una abstracción, que la palabra no puede tener otra morada que el pensar y el objeto del mismo menos todavía, si es inmaterial [...] Pero esto también es cierto en el caso de objetos sensibles, pues éstos nunca se presentan al alma *directamente* sino que en ella está presente exclusivamente aquella representación que la palabra ofrece de ellos (V, 418, subr. nuestro).

Es importante tener en cuenta que, al introducir la distinción entre el referente de la palabra y su sentido —o, como él lo llama, el «modo de aprehensión» de la misma (a través del cual ésta se refiere a su objeto)—, Humboldt excluye al mismo tiempo toda posibilidad de una relación de pura designación entre nombre y objeto, es decir, de aquella relación que había servido de paradigma a la concepción del lenguaje tradicional para explicar el funcionamiento del mismo.

Consecuentemente con ello, Humboldt amplía esa distinción al caso de los nombres e incluso de los nombres propios. Sobre ello indica a continuación:

> La palabra concibe todo concepto como universal, *designa siempre, en sentido estricto, clases de la realidad*, incluso cuando se trata de un nombre propio, puesto que éste incluye en sí todos los estados cambiantes en el tiempo y en el espacio de lo designado (V, 419, subr. nuestro).

Con ello Humboldt asimila implícitamente los nombres a los predicados —lo cual, visto desde la perspectiva de Geach, acarrea asimilar

la relación de designación entre nombre y objeto a la relación de atribución entre un predicado y el objeto de la predicación.

Aunque no es evidente a primera vista la conexión entre esa asimilación y la defensa del relativismo lingüístico, resulta empero fácil de establecer: si se supone —como lo hace Humboldt— que aun los nombres, en realidad, son conceptos generales (puesto que, en estricta analogía con los predicados, en lugar de designar un objeto, sólo se refieren a él de un modo mediato, es decir, en cuanto objeto que cae bajo un concepto) o, dicho de otro modo, si se da por sentado que son los sentidos o conceptos los que determinan a qué se refieran los signos lingüísticos, entonces, una de dos: o bien se adopta una concepción metafísicamente realista a cuyo tenor quepa admitir cierto tipo de correspondencia entre el lenguaje y la realidad (algo más o menos en la línea del atomismo lógico de Russell o de la filosofía del primer Wittgenstein, por ejemplo, o cualquier otra modalidad de realismo fuerte que apenque con hechos, propiedades y entidades de las que suelen repugnar al nominalista —por ejemplo un realismo metafísico como el que hoy defiende David Lewis), completándola con una teoría acerca de cómo ese acceso a la realidad venga de algún modo mediado por el lenguaje; o, si no, resulta inevitable la consecuencia idealista que de dicha suposición extrae Humboldt, a saber: que «el hombre vive con los objetos exclusivamente tal y como el lenguaje se los presenta» (VII, 60).

Si el mundo al que nos referimos con nuestros términos sólo puede ser aquel que corresponde a nuestros conceptos —y si esa correspondencia no estriba, ni directa ni indirectamente, en un proceso por el cual nuestro pensamiento-lenguaje se ajuste al mundo tal y como éste es en sí mismo—, entonces resulta completamente inexplicable la posibilidad de referirse a un mismo mundo desde aperturas lingüísticas o esquemas conceptuales diferentes.

Esa concepción humboldtiana del lenguaje cae así en la unilateralidad contraria a la que ella reprochaba a la concepción tradicional: reduciendo las funciones del lenguaje en general a su función de apertura del mundo —en detrimento de la función designadora—, y rechazando a la vez el realismo metafísico que reconozca la existencia en lo real de todas las entidades correspondientes a las diversas expresiones del lenguaje, lleva a cabo una babelización del lenguaje, a consecuencia de la cual considérase que los diferentes lenguajes, debido a las perspectivas del mundo que les son inherentes, prejuzgan hasta tal punto nuestra experiencia intramundana que ya no puede defenderse la suposición de un mundo objetivo idéntico para todas las lenguas e independiente de éstas.

Heidegger, al considerar al lenguaje como la instancia que —en

tanto que «casa del ser»— determina *a priori* qué puede, en general, aparecer en el mundo abierto por él, extrae de forma más consecuente que Humboldt las consecuencias derivadas de absolutizar la función lingüística de apertura del mundo[4]. Así, qué sean las cosas pasa a depender completamente de qué le venga «abierto» contingentemente a una comunidad lingüística por un lenguaje determinado. Con ello, esa apertura del mundo contingente se convierte en la última instancia de fundamentación y acreditación del conocimiento intramundano, el cual, debido a su dependencia respecto a esa instancia previa, de ningún modo puede servir de base para una revisión de la misma. Llégase por esa vía a la conocida tesis heideggeriana de que en el lenguaje tiene lugar un «acontecer del ser» contingente al que estamos arrojados como a un destino (cf. Lafont, 1994).

Para analizar los rasgos centrales de la concepción del lenguaje de Heidegger hemos de retrotraernos a las premisas fundamentales introducidas ya en la transformación hermenéutica de la fenomenología que lleva a cabo Heidegger en *Ser y Tiempo*. Permiten éstas descubrir una continuidad en el giro lingüístico que esa obra inicia de un modo bastante indeciso y que, tras la *Kehre*, vendrá desarrollado en todas sus consecuencias[5].

Del *factum* que sirve de punto de partida a *Ser y Tiempo*, a saber, que «nos movemos siempre ya en una comprensión del ser» o, lo que es lo mismo, que nuestra relación con el mundo está simbólicamente mediada, Heidegger deduce la universalidad del comprender o —como lo llama él— de la estructura del «algo como algo». Para defender esa tesis —que constituye el núcleo del giro hermenéutico realizado en esa obra— Heidegger sigue paso por paso el camino que ya recorriera Humboldt en su crítica a la concepción del lenguaje como instrumento.

Al igual que éste, Heidegger presupone una teoría de la referencia que asimila la relación de designación propia del sujeto de la oración a la relación de atribución propia del predicado de la misma. La concepción de la referencia como una relación que sólo es posible a través del sentido o del significado, que ya encontramos en Humboldt, es la que subyace precisamente al «descubrimiento» de Heidegger según el cual la estructura del «algo como algo» no aparece por primera vez con la predicación sino que puede encontrarse ya en el puro referirse antepredicativamente a objetos por medio de nombres.

La idea central es que una interpretación no sólo tiene lugar cuando se predica una propiedad de un ente, sino que subyace ya al mero identificar al ente «como algo». En la medida en que tal identificación

4. Las críticas explícitas de Heidegger a Humboldt se hallan en Heidegger (1951) y (1987).
5. Al respecto véase Lafont (1993).

presupone conocer «como qué» es comprendido dicho ente, es ya en ese nivel donde —en opinión de Heidegger— viene decidida de antemano la constitución del ser del ente. Por ello, toda designación es en realidad una atribución implícita, a saber, aquella que determina la *esencia* de lo designado.

Las consecuencias de ese punto de vista pueden verse con toda claridad en los escritos sobre el lenguaje posteriores a la *Kehre*. En ellos Heidegger defiende, al igual que Humboldt, la tesis de que el nombrar algo mediante una palabra no puede concebirse como una mera relación de designación óntica (entre «nombre» y «ente») sino que ha de considerarse en su dimensión de apertura del mundo. Para hacer plausible esa tesis apela Heidegger al caso de la poesía, señalando: «ese nombrar [de los poetas] no consiste en que algo conocido de antemano es revestido con un nombre, sino que [...] sólo mediante ese nombrar queda establecido qué es ese ente. Vuélvese así conocible como ente» (Heidegger, 1989, 29-30).

De las dos premisas subyacentes a esa afirmación, a saber, que «tiene que abrirse el ser para que aparezca el ente» y que esa apertura tiene lugar «mediante la palabra y en ella», Heidegger va a sacar también la conclusión inversa, a saber, que —como lo expresa provocativamente mediante una frase de un poema de Stefan George— «no hay ninguna cosa donde falta la palabra». Al respecto comenta Heidegger:

> Sólo cuando se ha encontrado la palabra para la cosa, es ésta una cosa. Sólo entonces *es* [...] La palabra es la que proporciona el ser a la cosa [pues] algo *es* sólo cuando la palabra apropiada [...] nombra algo como siendo, y de este modo *funda el ente correspondiente en cuanto tal* [...] El ser de todo aquello que es habita en la palabra. Por ello es válido el principio: el lenguaje es la casa del ser (Heidegger, 1987, 147-49, subr. nuestro).

Desde el supuesto de un rechazo implícito del realismo metafísico, esa explicación de la referencia, que convierte a la designación en una relación indirecta, sólo posible a través de un sentido que hace accesibles los entes intramundanos en cuanto tales —y, en esa medida, decide *a priori* qué sean éstos— permite concebir al lenguaje como aquella instancia en la que tiene lugar una apertura del mundo que determina completamente *como qué* han de ser interpretados los entes posibles en dicho mundo; instancia que, dado su carácter constitutivo, se ve inmunizada absolutamente frente a la experiencia intramundana que sólo ella hace posible. Debido a ese carácter constitutivo y a la irrevisabilidad que del mismo se sigue, encuentra Heidegger justificado considerar las aperturas del mundo subyacentes a las diversas lenguas como una fundación (*Stiftung*) de la verdad.

De ese modo —según lo señalábamos al principio— vuélvese ilusoria la transcendencia respecto de cualquier contexto o lenguaje particular que solemos atribuir tanto a la referencia de nuestros términos cuanto a la verdad de nuestros enunciados —transcendencia imprescindible para la defensa de la objetividad del conocimiento—. Un modo posible de defender esa transcendencia es la adopción de una u otra versión del realismo metafísico; en tal caso, esté o no mediado el acceso referencial a las cosas por el lenguaje y por los «sentidos» o «conceptos» en él expresados, queda asegurada a la postre la correspondencia entre lenguaje y realidad. Alternativamente, pueden postularse unos supuestos normativos que, de una manera u otra, garanticen esa transcendencia. Ninguna de esas dos estrategias es posible desde los supuestos de la concepción aquí examinada: para Heidegger, pues, la cuestión de la referencia de los términos o de la verdad de los enunciados sólo puede plantearse en el *interior* de una determinada apertura lingüística del mundo, sólo pareciendo entonces viable la *conmensuración* de aperturas lingüísticas diferentes por la vía —a la que recurriera Humboldt— de adoptar la perspectiva del «ojo de Dios» —dicho en términos de Putnam—, vía inconsecuente en el marco de una filosofía que se empeña en rehuir el realismo metafísico.

Un intento de evitar este dilema sin abandonar el ámbito de influencia de la tradición humboldtiana puede encontrarse en la teoría de la racionalidad comunicativa de J. Habermas. Aunque esta teoría se apoya en una concepción humboldtiana del lenguaje, posee dos características que no tienen equivalente en el planteamiento de Humboldt. Por una parte, en el plano metodológico, su «reconstrucción» de las presuposiciones pragmático-formales de la comunicación ofrece una tercera opción frente a la alternativa —a la que se enfrentara Humboldt— entre un idealismo relativista y un realismo metafísico. Esa estrategia trata de integrar el supuesto realista de un mundo objetivo único al que apuntamos con nuestros enunciados sin admitir empero la tesis de la unidad del mundo *en sí*, aduciendo para ello su carácter de supuesto inevitable —pero meramente formal— de la comunicación, procedente de la función designativa del lenguaje (o, más concretamente, de la capacidad reflexiva que adquiriríamos merced a la distinción entre el signo y lo designado que nos llevaría a discernir siempre entre la perspectiva del mundo y el orden mismo que le suponemos a éste).

En su examen de las «presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad» subyacentes a los procesos de entendimiento regulados por pretensiones de validez llega Habermas a esta conclusión:

> Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en *conceptos formales de mundo*. Presuponen un mundo idéntico para *todos* los observadores *posibles* o un mundo intersubjetivamente compartido por *todos los miembros* de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, *desligada de todos los contenidos concretos* (Habermas, 1987, 79, subr. nuestro).

Esos conceptos de mundo, de carácter formal, no descansan, pues, en la tesis metafísica de un mundo en sí. En su calidad de condición de posibilidad de la crítica, procederían más bien de la tesis falibilista de la revisabilidad de nuestro saber. (Que la revisabilidad de la apertura lingüística del mundo no puede hacerse valer desde la perspectiva del relativismo lingüístico hácese patente en el planteamiento de Heidegger; al respecto véase Lafont [1994]) Como añade Habermas, tales conceptos no son sino el reverso de dicha tesis metafísica:

> Los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a *prejuzgar*, en lo que a *contenido* se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los *contenidos* de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar *desgajados del orden mismo que se supone al mundo* (Habermas, 1987, 79-80, subr. nuestro).

La constitución de un *concepto reflexivo de mundo*, lejos de hacernos suponer el posible acceso a un mundo en sí, no mediado lingüísticamente, permitiría pensar la independencia de dicho mundo respecto a los medios lingüísticos con que nos referimos a él —o, por contraponerlo a la explicación de Humboldt y Heidegger, pondría de relieve que con nuestros términos no pretendemos referirnos a aquello que venga constituido o exhaustivamente circunscrito por nuestros conceptos o nuestro saber sino que nombramos, primeramente, aquello cuya existencia independiente suponemos y cuyas características han de determinarse por un saber siempre falible—, siendo, en esa medida, la condición de posibilidad de «acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación» (Habermas, 1987, 103).

El supuesto *contrafáctico* de un mundo objetivo idéntico para todos al que que nos referiríamos con nuestros términos —y que nos permitiría, en el caso de interpretaciones alternativas, sopesarlas, llegando a una interpretación común— no implicaría, pues, negar que *de facto* nuestra relación con el mundo siempre está simbólicamente mediada, sino sólo reconocer la implausibilidad del supuesto implícito

en el relativismo lingüístico, a saber, que —como se desprendía del planteamiento inconmensurabilista de Heidegger— aquello que es «abierto» por el lenguaje tiene que ser identificado necesariamente, por los que comparten dicho lenguaje, con el orden mismo que se supone al mundo.

Ese enfoque de Habermas puede verse, pues, como una alternativa que permitiría evitar tanto el relativismo lingüístico cuanto el realismo metafísico. Sin embargo, los realistas metafísicos pueden alegar en contra de una «tercera opción» de esa índole que la misma encerraría enormes oscuridades y dificultades. Desde su punto de vista no se ve cómo sea posible una vigencia veritativa de los contrafácticos habermasianos a no ser que la misma radique o estribe en la existencia del mundo en sí —tesis metafísica no acorde con ese planteamiento—. Para los realistas metafísicos lo que funda la corrección de la presuposición de un mundo objetivo común para todos es la realidad de dicho mundo; asimismo la diferenciación entre el signo y lo designado tiene para ellos como condición de verdad la distinción efectiva entre lo uno y lo otro, o sea, que exista lo designado. Los realistas metafísicos consideran que reducir la objetividad del mundo a una idealidad contrafáctica constituida por presuposiciones formales intersubjetivas es otro modo de volver a la concepción idealista que relativiza el mundo al sujeto. Según ellos, además, es ilusoria la pretensión de erigir, en ese suelo de las pretensiones contrafácticas de la intersubjetividad constituyente, un mundo formalmente presupuesto como idéntico para todos los partícipes en el proceso de comunicación, ya que, sin el reconocimiento de la existencia del mundo real, que existe independientemente de nuestro lenguaje, sería gratuito sentar la pretensión de una instancia así; un mundo que sea aquello a lo que en última instancia nos remitiríamos en aras de zanjar nuestras divergencias sólo podría darse si efectivamente existe ahí, realmente —independientemente de que lo pensemos o no, y de que hablemos de él o no—, ese mismo mundo. Tampoco aceptan los realistas metafísicos que quepa admitir un mundo meramente formal, sin contenido; ni a su modo de ver serviría la postulación (inter)subjetiva de un mundo así para zanjar discrepancia alguna. Rechazan, por otra parte, que su propia posición esté abocada a fundacionalismo alguno; alegan que el reconocimiento de la existencia del mundo real independiente de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento no compromete ni mucho menos a abrazar infalibilismo alguno; sostienen que su realismo es perfectamente compatible con una epistemología que descarta la certeza (absoluta): el mundo realmente existente puede verse como accesible a nuestra capacidad cognoscitiva sólo por tanteos siempre revisables y falibles. Asimismo aducen que su realismo no excluye el que a noso-

tros el mundo nunca nos esté dado sino por mediación del lenguaje, y que nuestras referencias lingüísticas siempre vengan mediadas por nuestras descripciones o «conceptos»[6].

2. DEL ESTRUCTURALISMO DE SAUSSURE AL RELATIVISMO SOCIOLINGÜÍSTICO

Aunque suele verse al lingüista norteamericano Edward Sapir y a su discípulo B. Whorf como padres de la vertiente propiamente lingüística del relativismo, esa concepción tiene en verdad raíces mucho más hondas y remotas; posiblemente está presente en buena parte de la lingüística del siglo XIX, tal vez por influencia directa del humboldtismo filosófico[7]. No vamos a remontarnos tan lejos. Sea cual fuere la sucesión intelectual de las corrientes de la lingüística general anteriores a Saussure —y sin desconocer, desde luego, cuánto debe éste a sus predecesores y en qué gran medida es más un continuador de los mismos que un innovador—, es un hecho que, hasta el surgimiento de la lingüística chomskiana, prácticamente toda la ciencia lingüística de nuestro siglo ha seguido la línea estructuralista inaugurada por Ferdinand de Saussure. Ahora bien, Saussure es justamente uno de los adalides de la tesis de la relatividad lingüística (cf. Saussure, 1945, 191 ss. y, principalmente, 203; así como Benveniste, 1966, 49 ss. y Martinet, 1970).

Para Saussure y la lingüística estructural en general, las lenguas someten la realidad a cortes artificiales que no preexisten a la organización del mundo por el lenguaje (cf. Bloomfield, 1970; Ullmann, 1970, 59).

Un ejemplo paradigmático para esos autores ofrécelo la nomenclatura de los colores: ninguna constante preside la división del espectro

6. Para una defensa de un realismo metafísico en esa línea falibilista, que reduce cualquier conocimiento a mera conjetura —mas articulado en el marco de un gradualismo general— véase Peña (1992). Sería deshonesto que los autores del presente trabajo ocultaran al lector que, en este punto, divergen sus respectivos pareceres: Cristina Lafont opina que un enfoque como el de Habermas es una alternativa preferible a la del realismo metafísico —ya que, a su juicio, la idea de un mundo en sí es paradójica—, mientras que Lorenzo Peña estima que ese enfoque afronta dificultades redhibitorias y que sólo la adopción de un realismo metafísico fuerte puede ofrecer una salida convincente frente al relativismo lingüístico humboldtiano.

7. El gran lingüista romanista rumano Iorgu Iordan ha estudiado con lujo de detalles (cf. Iordan, 1967, 182 ss.) la serie de influencias que ligan estrechamente a la tradición filosófica idealista alemana, de Humboldt a Cassirer, con un amplio sector de la lingüística y, en particular, con la teoría semántica de los campos —W. Porzig, Leo Weisgerber—. En esa trayectoria desempeña un papel sobresaliente Karl Vossler, para quien una lengua es la expresión propia del alma de un pueblo. En sus notas a la traducción española de Iordan, Manuel Alvar pone de relieve cómo esa idea se encuentra —según es bien sabido— también en Unamuno, procedente probablemente de Croce.

por los diversos idiomas. En tales o cuales casos las divisiones pueden achacarse a intereses prácticos, mas en otros se trata de cortes arbitrarios. Si creyéramos que a cada corte así, a cada agrupación de entidades bajo una denominación, le corresponde un cierto ente existente en la realidad, habríamos de abrazar una enorme inflación ontológica: imaginemos un idioma A que agrupa bajo una denominación, «tenyz», traducible como la de «color intenso», a colores como el rojo y el azul, al paso que bajo la de «nyzet», traducible como «color pálido», agrupa a matices claros de rojo y de azul, careciendo de denominaciones (no perifrásticas) para decir «azul»; si tanto sus agrupaciones cuanto las nuestras estuvieran fundadas en cómo es la realidad, habría demasiadas propiedades de cosas que serían los colores: además del color azul y del rojo, el color *nyzet* y el *tenyz*, y así al infinito. Parece que, si hay colores, éstos tendrán una organización más simple y no serán infinitamente abundantes. Igualmente, las relaciones de parentesco pueden agruparse bajo un número infinito de denominaciones: cuando un idioma aplica una misma denominación al hermano del padre y al de la madre, otro aplica denominaciones distintas —careciendo de un término que se aplique a ambos—. Aceptar que todos esos cortes y agrupaciones corresponden a sendos cortes y agrupaciones reales acarrearía una regresión infinita[8].

La mayor significación de esa profunda arbitrariedad de las divisiones practicadas por las lenguas se alcanza en el caso de las palabras gramaticalizadas, o sea, aquellas que forman paradigmas finitos y en verdad pequeños, siendo obligatoria la presencia de un miembro del paradigma en determinados lugares de la cadena hablada. Así, un idioma gramaticaliza los tiempos de la acción y ello acarrea el constreñimiento de que cada verbo vaya unido a un morfema que exprese tiempo verbal: pasado, presente o futuro. Otro idioma gramaticaliza, en cambio, el aspecto, y obliga a cada verbo a aparecer unido a un morfema que exprese duración, puntualidad, incoatividad o terminalidad, por ejemplo. En este último idioma se dirá algo cuya traducción literal sería, por ejemplo, la de alguien «hacer-durativamente» esto o aquello, sin indicarse si ello es en el pasado o en el futuro. De nuevo tenemos que, si tanto nuestras divisiones del tiempo cuanto las de ese idioma correspondieran a la organización real de las cosas, las acciones

8. Sobre todo este complejo asunto la lectura obligada es Mounin (1963). Lo curioso de ese libro —compilación magna de argumentos a favor del relativismo lingüístico y crítica titubeante de los mismos en su última parte— es que, tras desplegar un apabullante cúmulo de casos que, interpretados según la ortodoxia estructuralista saussureana, apuntalarían la tesis de la intraducibilidad entre las diversas lenguas, acaba empeñándose (¿baldíamente?) en evitar tales conclusiones, al precio de flagrantes inconsecuencias.

tendrían por un lado esas facetas temporales que nosotros imaginamos y, por otro lado, las facetas aspectuales; lo cual desencadenaría una nueva regresión infinita: en vez de que lo real estuviera dividido en ciertas categorías en número finito, cualquier división y agrupación imaginable correspondería a una división real y a una agrupación de objetos en el mundo.

Ahora bien, si en general esa arbitrariedad de las agrupaciones de cosas bajo denominaciones acuñadas por los idiomas conlleva una organización artificial y propia del mundo, la razón por la cual ello reviste mayor seriedad en el caso de los paradigmas gramaticales es que suele afectar a grandes «categorías» ontológicas —articulando una organización del tiempo, del espacio, de los tipos de entidades en el mundo—; y, además, al ser obligatoria la presencia, en los mensajes hablados, de al menos un miembro del paradigma, constriñe al hablante del idioma a ajustarse a esa organización de lo real.

Así, si un idioma tiene números gramaticales que sean el singular, el dual, el trial y el plural, sus hablantes han de pensar las cosas como cayendo bajo una de esas «categorías», al paso que, si sólo se dispone en el idioma de singular y de plural, la organización es muy otra. Igualmente los idiomas que gramaticalizan las dimensiones temporales de pasado, presente y futuro ven la realidad de manera distinta de como la ven los que gramaticalizan aspectos: un hablante de uno de los idiomas de este segundo grupo no tendrá que ver una acción de amar, por ejemplo, como pasada o futura, sino como durativa, o incoativa, etc. En la realidad las acciones no pueden agruparse de todos esos modos; ni hay terreno neutral alguno desde el que quepa decir fundadamente que se agrupan según lo concibe tal idioma más que según lo concibe tal otro.

En la medida en que esas grandes agrupaciones de cosas condicionan una organización imaginaria de lo real, es verdad —para esos autores— que cada lengua entraña una determinada visión intraducible del mundo. Pensemos en un idioma en el cual no haya números gramaticales, sino que un cierto mensaje «salabat agomón», por ejemplo, sea traducible indistintamente como «un niño juega», «los niños juegan», «varios niños juegan», etc.; en ese idioma puede que haya otros procedimientos, perifrásticos, para hacer los distingos cuando se desee, mas lo interesante es que pueden formularse mensajes que no los hagan; «salabat agomón» será, pues, literalmente intraducible; porque de ese idioma a aquellos a los que estamos más acostumbrados podrá traducirse cualquiera de las desambiguaciones, mas no, tal cual, la oración cargada de —para nosotros— ambigüedad. En un contexto puede que sepamos que lo que se quiere decir es esto, en otro aquello; mas pertenece al acervo de ese idioma la capacidad —de la

que nosotros estamos privados— de decir algo que será verdad, si y sólo si un niño juega, o varios niños juegan, o todos lo hacen, etcétera.

Hasta aquí la exposición de los argumentos en que se basa la vertiente lingüística del relativismo. No entra en los límites de este trabajo considerar el enorme cúmulo de ejemplos aducidos en la voluminosísima literatura al respecto. Lo que deseamos es examinar la validez del argumento general subyacente. Parécenos que todos esos autores caen en un error al creer que, si la realidad está dividida así, no está dividida asá; o, dicho de otro modo, que si existen conjuntos de cosas tales que uno abarca a x_1, x_2, [...], x_n, y deja fuera a z_1, [...], z_n, entonces no hay ningún conjunto que abarque, por ejemplo, a x_1, z_2, x_3, [...], x_j $(j<n)$, z_3, [...], [...], z_j, mas deje fuera a los demás elementos de ambas series (la de los *x* y la de los *z*). El que las acciones sean o pasadas o presentes o futuras —si es que todas lo son, cosa desde luego discutible— no acarrea que no sean también o durativas o puntuales o incoativas, etc. Conque los llamados cortes que a la realidad le asesta una lengua puede que reflejen una parte de la organización de lo real en cúmulos o conjuntos; parte cuya existencia no tiene por qué excluir la de otras agrupaciones que tengan determinadas intersecciones con las reconocidas en esa lengua.

Por otro lado —y ésta es nuestra segunda respuesta al argumento relativista que estamos considerando (y según lo han acabado poniendo de relieve los propios lingüistas estructurales)— una lengua puede operar una agrupación de las cosas sin necesidad de tener un lexema ni, menos, un morfema gramatical para ello. El que en español tengamos como denominaciones principales de colores las de rojo, azul, etc., ni nos impide distinguir el rojo pálido del chillón ni obstaculiza el que entendamos otra agrupación de los colores: tenemos a nuestra disposición la disyunción, con la cual podemos decir, por ejemplo, «rojo o azul pálido» —y similarmente «hermano o hermana», para traducir «sibling»—. Ahora bien —se objetará— ¿no se pierde así algo? Sí, mas es estilístico y, por ende, pragmático, no semántico.

Pensemos en un idioma del extremo oriente, en el que no pueda decirse, para la primera persona, un mero «yo», sino una forma que denote el estatuto social del hablante y su relación con el del oyente (algo así como «vuestro humilde servidor» en unos casos, «vuestra benefactora», en otros, mas afectando ello incluso a las flexiones verbales). Traducir a ese idioma una prolación nuestra como la de «Tengo frío» habría de requerir, para vehicular lo que nosotros vehiculamos y nada más, una disyunción «extraña» o anómala de oraciones de ese idioma; y, si no se hace así, se da una interpretación, que será contextualmente la correcta, mas ya se añade información que de suyo la oración espa-

ñola no vehicula. Al revés, traducir como «Tengo frío» una prolación de ese idioma empobrece la información vehiculada.

(Sin ir tan lejos: del español de América latina al de España hay diferencias, por ejemplo, en la forma de segunda persona de plural «Ustedes me han agradado mucho» vehicula información diversa a ambos lados del Atlántico; en la vertiente oriental del mismo conlleva que el hablante no tiene con los oyentes un trato de confianza.)

Eso es efectivamente así, mas ¿a qué afecta la pérdida? Sólo a lo estilístico. Para lograr una oración nuestra con toda la información de la oración de ese idioma hemos de acudir a una prolación que nos resulta rara y enrevesada. Y similarmente para traducir a ese idioma una oración nuestra. En un caso es por exceso de información, en el otro por defecto, mas los resultados son, en ambos casos, perífrasis que parecen retorcidas. El traductor literario evita eso aun infringiendo la literalidad. Y de ahí surge el equivocación de lo intraducible. Mas no hay tal intraducibilidad: hay intraducibilidad elegante, o simple, o estilísticamente ajustada al original.

Por otro lado, el que un idioma en que uno se exprese gramaticalice ciertas divisiones del mundo (o —visto desde el otro extremo— ciertas agrupaciones de cosas) no fuerza al hablante a ver el mundo de una manera que correspondería a tales divisiones y agrupaciones. En efecto: un hablante del español se expresa en un idioma que «categoriza» a los objetos como masculinos o femeninos. No se sigue de ahí que el hispanohablante se vea constreñido a concebir a cada objeto en el mundo como sexuado ni nada por el estilo. El hispanohablante no ve a las sillas como hembras ni aun en un sentido metafórico; ni a los sillones como machos; todo eso sería peregrino. Ni los latinoamericanos tienen una visión diferente de las cosas por llamar a las «computadoras» «computadoras», palabra femenina, y no «ordenadores», masculino. De hecho, los propios lingüistas estructuralistas (o al menos Martinet) conceden que «el»/«la» son alomorfos en distribución complementaria, o sea, que —en general— no hay diferencia semántica pertinente. Como tampoco el hablante del latín adjudica una diferencia semántica a la pertenencia de un sustantivo a una de las declinaciones, aunque haya más femeninos en la primera, más masculinos en la segunda, y muchos neutros en la tercera. Ni, por las mismas, está comprometido a una determinada concepción particular de las cosas, por el mero hecho de serlo, el hablante de un idioma que «categorice» los objetos como largos y cortos, asignando no obstante la primera categoría (sintáctica o morfológica) a sustantivos que se apliquen a objetos no forzosamente largos.

Si, por consiguiente, fallan los argumentos en que se basa la tesis relativista, en su versión lingüística, hay un fuerte argumento en contra

de tal tesis, a saber: si efectivamente el hablar una determinada lengua encerrara el comulgar con una visión del mundo, mal se explicaría que diversos hablantes de una misma lengua discrepen en lo tocante a sus respectivas visiones del mundo, mientras que una concepción del mundo puede ser compartida por hablantes de diferentes idiomas. Dentro de una comunidad lingüística hay, en efecto, personas y grupos que se adhieren a diferentes cosmoramas, sin que se vea ninguna coincidencia de opiniones que se derive del mero compartir un idioma. Por el contrario, hablantes de idiomas muy alejados entre sí —y hasta al parecer no emparentados— pueden tener en común una concepción metafísica e ideológica.

Durante cierto tiempo los adeptos del relativismo lingüístico esgrimieron tesis como la de que la ontología aristotélica sólo fue posible porque el Estagirita se expresaba en griego; que hasta su esquema categorial era parasitario de las categorías sintácticas de ese idioma o de las lenguas indoeuropeas en general (cf. Benveniste, 1966, 63 ss.); que un filósofo que se exprese en un idioma de otro tipo o de otra familia ni siquiera podrá plantearse los problemas en esos términos, sino que tiene una visión implícita de lo real que nosotros ni aun podemos enunciar[9]. De hecho, sin embargo, esos autores fueron capaces de decir qué es eso que, según ellos, no podría decirse en nuestros idiomas; o, de otro modo, de traducir la dizque intraducible metafísica implícita de esos idiomas. Mas a esa refutación práctica se ha sumado otra y ha sido la creciente traducción de los textos filosóficos de la tradición griega a idiomas sin parentesco conocido con los indoeuropeos. En verdad no era de extrañar. Una serie de estudios revelan que la civilización helénica fue sólo una flor del árbol común de la cultura del Mediterráneo oriental, no exenta de raíces africanas. Y desde la alta Edad Media los textos griegos habían sido traducidos a las lenguas semíticas, cuyo (lejanísimo) parentesco con las indoeuropeas es dudoso. Que los japoneses puedan discutir, como lo hacen hoy, a Aristóteles, Platón, Leibniz, Hegel, Wittgenstein, Russell, asesta un golpe de gracia a esas tesis de la intraducibilidad y de que cada lengua está encerrada en una visión del mundo propia y peculiar.

El auge de la concepción relativista puede asociarse al apogeo del nacionalismo de fines del pasado siglo y comienzos de éste. Parecía que cada idioma era a la vez un denominador común de los miembros de una nación y un patrimonio de los mismos. Ya había abundante

9. Whorf —siempre tan radical en su adhesión a la hipótesis neohumboldtiana de Sapir— enuncia una tesis fortísima en este punto, a saber: «las necesidades de la lógica común [...] sólo son necesidades en la base de los modelos gramaticales utilizados por la gramática aria occidental»: Whorf (1971, 301). Ésa es, ¡nada menos!, su conclusión final.

evidencia en contra de esa tesis, mas todavía se podía ignorar. Se prestaba poca atención a las naciones del Tercer Mundo —salvo tal vez a las de Latinoamérica, cuya población era en gran parte de origen europeo—; y, cuando se les concedía alguna, solía pensarse sólo en naciones que poseyeran sus propias características nacionales, incluidas las lingüísticas, arraigadas en una vieja y fuerte tradición plasmada también en el ámbito político —por ejemplo China, Persia, etc.—. La emergencia de los nuevos países descolonizados tras la Segunda Guerra Mundial ha arruinado ese esquema. El inglés es hoy lengua común en países tan dispares como Australia, Filipinas, Tanzania, Nigeria y Jamaica. Si antes se podía seguir pensando que había una metafísica del inglés que compartirían también los estadounidenses —de raigambre inglesa, al fin y al cabo—, hoy la tesis del vínculo entre lengua inglesa y una particular visión del mundo sólo puede defenderse mediante epiciclos como el de que los hablantes del inglés en esos países del Tercer Mundo sufren un desajuste entre sus respectivos cosmoramas y la lengua en que tienen que expresarlos; o como el de que han sido alienados espiritualmente y, a efectos de mentalidad o de metafísica, son ingleses; asertos todos ellos inverosímiles.

Sin embargo, hay otra manera de restituir un poco de credibilidad al relativismo lingüístico. Consiste en desgajar lo que a sobrehaz aparece como una lengua en sendos dialectos sociales. Karl Vossler —cuya figura se halla a caballo entre la tradición propiamente filosófica y la lingüística— se enfrentó ya a ese desgajamiento, porque él quería mantener la idea de que una lengua une a toda una nación y expresa su peculiar visión del mundo. De ahí que Vossler se opusiera con igual vigor tanto a la negación de las particularidades espirituales de un pueblo encarnadas en su lengua nacional cuanto al quebrantamiento de la unidad étnico-lingüística resultante de dividir la lengua nacional en lenguas de clase social, como empezaban a hacerlo algunos sociolingüistas[10].

Mas en otro panorama ideológico iba a producirse un interesante rebrote del relativismo lingüístico precisamente en esa dirección que podemos llamar social o clasista. En Rusia, al producirse la revo-

10. Cf. Vossler (1943, 259 ss.). El blanco de la crítica de Vossler es un clásico o precursor francés de la sociolingüística, Raoul de la Grasserie, por un libro suyo de dialectología social, publicado en Paris en 1909. Como botón de muestra del «romanticismo» lingüístico de Vossler baste este pasaje sacado del penúltimo párrafo de su citado libro (p. 273): «Imposible realizar el propósito esperantista mientras no se tenga o no se logre producir una mentalidad esperantista. Esta mentalidad se llama pacifismo, internacionalismo, racionalismo, socialismo radical, igualitarismo absoluto, utilitarismo y tecnicismo. [...] Hoy [1923] se da a los ferroviarios alemanes enseñanza gratuita de esperanto. La enseñanza de la mentalidad correspondiente se la han dado la guerra y la revolución [...] pero no gratis, sino a costa de la patria alemana».

lución de 1917, había una escuela lingüística original que encabezaba N. I. Marr, lingüista con una, a la sazón, ya avanzada carrera académica[11]. Inscribíanse sus teorías —que hoy suelen verse como un tanto extrañas— en unas ideas generales de orientación evolucionista entonces ampliamente en boga con relación a las más diversas facetas de la cultura. Pensábase a menudo, o casi siempre, que había lenguas más o menos evolucionadas, que había un sentido del desarrollo o evolución de las lenguas. Marr elaboró ese punto de vista con una serie de matices y rasgos peculiares. En su tardía confluencia con el marxismo cobró significación la tesis de un vínculo entre las sucesivas fases de la experiencia socio-práctica de las sociedades humanas y los tipos lingüísticos.

Esa idea podía llevar a una justificación de carácter colonialista de la superioridad de los europeos, que hablaban «lenguas más evolucionadas». Naturalmente, en vez de ésa, Marr siguió otra dirección, que llevaba a rescatar y revalorar el aporte propio de las lenguas hasta entonces sometidas o marginadas. Ello fue de par con la orientación política de los soviets de rehabilitar y aun enaltecer las lenguas nacionales que habían sufrido dominación o postergación bajo la monarquía de los zares. Sin embargo, el nacionalismo implícito en esas posturas no podía hacer muy buenas migas con la nueva ideología imperante, porque el marxismo no iba a admitir que todos los hablantes del mismo idioma fueran solidarios entre sí en cuanto a su visión del mundo («por encima de las clases») ni que, para los hablantes de un idioma, fuera ajeno lo que pudiera decirse en otro idioma (eso era incompatible con la pretensión de la propia ideología marxista al doble rango de saber universalmente reconocible y de lazo de unidad entre los trabajadores de todo el mundo).

Así que las ideas del lingüista Marr evolucionaron hacia una lingüística social. Lo que verdaderamente era propio, y expresivo de una visión implícita del mundo, no era la lengua como denominador común de toda la nación, sino el dialecto de clase. De ahí se siguió una concepción de la lengua como superestructura —en la terminología

11. Las controversias que, someramente, rememoramos a continuación vienen expuestas y analizadas con pormenor en Marcellesi y Gardin (1978), donde explícitamente se vincula la orientación lingüística de Marr con la hipótesis de Sapir —la cual, para esos dos lingüistas franceses, adeptos del materialismo dialéctico e histórico, sería concorde con éste—. Esos autores han rehabilitado a Marr con tal lujo argumentativo que no es hoy razonable tildar sin más de inactuales y de baladíes las doctrinas de Marr. Otra lectura de la hipótesis de Sapir y Whorf que la juzga acorde con el materialismo histórico es la de Adam Schaff en Schaff (1967). Sin embargo, su versión de esa filosofía está claramente en contraposición al «realismo metafísico» que, en la corriente «ortodoxa» de la misma, había quedado oficializada como resultado de la famosa polémica de Lenin contra los discípulos rusos de Mach y Avenarius.

marxista que escinde los fenómenos sociales en dos grandes grupos: la base económica y ese «resto» que estaría formado por las «superestructuras» y que vendría determinado, en última instancia, por la base (concepción materialista de la historia).

Dentro de ese esquema básicamente dual —que no ha pretendido nunca negar las interacciones «dialécticas» entre los polos o extremos— era difícil encajar el lenguaje. De ahí que los fundadores de ese sistema, Marx y Engels, titubearan al respecto. Los discípulos rusos y soviéticos de Marr dieron un importante paso sistematizador al hacer de la lengua una superestructura. Ello acarreaba consecuencias serias. Según la lectura más natural de los textos fundacionales de Marx y Engels, las superestructuras surgen en sociedades de clase (aunque puede que también en otras) afectadas por una doble característica: cada superestructura «refleja» la situación de una clase social y, a su vez, cumple un papel histórico al servicio (objetivo) de esa misma clase social, y no de otra (aunque los marxistas han reconocido siempre que ese esquema sólo reproduce las grandes líneas de la compleja realidad histórico-social). De ahí que, al concebirse como superestructuras la filosofía, la religión, la política y la organización jurídica, resulten consecuencias como el carácter de clase de cada una de sus respectivas plasmaciones. Llevado a la ciencia y al arte, ese esquema acarrea resultados más claramente implausibles, que dieron lugar a disensiones entre los pensadores marxistas acerca de cómo solventar las dificultades.

Pues bien, ¿qué se hace del lenguaje en medio de ese esquema? Los discípulos de Marr entendieron que la lengua, a fuer de superestructura, tiene carácter de clase —en las sociedades divididas en clases— igual que la filosofía o la política, y en ese mismo doble sentido: una lengua de clase refleja la situación de la clase —y, por tanto, emana de su actividad y viene adoptada por la clase—; y, a la vez, sirve a la clase social, es un arma en su lucha de clases.

Siendo ello así —y no habiendo en el terreno de las superestructuras «nada por encima de las clases»— resultaba que, igual que no hay una filosofía común para burgueses y proletarios, ni una política común, no hay tampoco lengua común. Esa conclusión era difícil de aceptar. Esforzábanse, no obstante, los discípulos de Marr por reducir al mínimo cualquier denominador común entre las «lenguas» de las diversas clases sociales. Cuando los significantes coinciden, varían —según ellos— los significados, porque cada significado se inserta en un campo semántico. Hay términos que pertenecen a la terminología burguesa, otros a la proletaria, y aquellos que están en ambas cobran sentidos diferentes. (Ese enfoque —que hoy puede parecer tan curioso— no está, sin embargo, alejado de un punto de vista que nos resulta familiar hoy día: la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías cien-

tíficas, cada una de las cuales tendría su propio lenguaje —un problema con el que han lidiado, con mayor o menor éxito, no sólo Kuhn y compañía, sino también Quine.)

Mas al alcanzarse y difundirse esas consecuencias, la doctrina de los discípulos soviéticos de Marr no podía por menos de entrar en conflicto con el marxismo, al menos en su versión oficial. Fue Stalin quien, en 1950, se encargó de desarrollar una polémica contra esas tesis (cf. Stalin, 1984, 183-232).

¿Por qué? Stalin era el artífice de la política nacional de los soviets desde los inicios de la revolución. Siempre había sostenido una línea que reivindicaba en lo «formal» la cultura nacional —o sea, amparaba la expresión en las diversas lenguas soviéticas, aunque sin total pie de igualdad con el ruso— inculcando, en el «contenido», una orientación socialista que transcendía los límites nacionales. Para él ambos lados eran igualmente válidos. La escisión de las lenguas nacionales en dialectos de clase iba en contra de la justificación básica de esa política y arruinaba incluso el distingo entre forma y contenido. Por otro lado, al pretender que las diversas clases sociales hablaban distintas lenguas y no constituían así un todo unido por una común pertenencia étnica, los discípulos de Marr abrazaban una concepción que Stalin había combatido ya en su juventud, y que subrayaba el aspecto del antagonismo o la escisión en detrimento del de la unidad de una sociedad; para él ambos iban unidos: la unidad no es tan absoluta que excluya el antagonismo ni viceversa. Sólo hay lucha de clases si las clases se relacionan entre sí; y para eso han menester de un medio de comunicación, la común lengua nacional.

La polémica iniciada por Stalin desencadenó un debate. Hasta hace poco solían decir los lingüistas que Stalin llevaba razón, y a menudo atribuían su iniciativa a los estudiosos de la lingüística desafectos a las ideas aberrantes de Marr. Sea de ello lo que fuere, hoy hay sociolingüistas (como Marcellesi) que han rehabilitado parcialmente las tesis de Marr y que critican las objeciones de Stalin. Según ellos, en ese debate Stalin no salió tan bien parado como pudiera creerse a primera vista, sino que fue dando marcha atrás, replegándose a una posición en que sólo lograba llevar razón definiendo «lengua» de una determinada manera —que era, por lo demás, esencialmente la de Saussure y los lingüistas occidentales—. Esa segunda trinchera en la que tuvo que refugiarse fue la de mantener que la *lengua* es justamente lo común a las diversas clases, al paso que los dialectos de clase —en los cuales a veces los mismos términos vehiculan diferentes sentidos— no estorban la unidad de la lengua, ni la mismidad de denotación de la mayor parte de las palabras.

Stalin saca de eso una conclusión atrevida: el lenguaje no es ni base

ni superestructura. Hay, pues, fenómenos sociales que no entran en el esquema dual de los fundadores del marxismo. La lengua es patrimonio común de toda una sociedad y disfruta de una elevadísima dosis de estabilidad, no perdiendo su identidad ni aun con invasiones ni con fuertes influencias de otros idiomas. (En algunos de sus argumentos Stalin llega en este punto a adoptar una tesis un tanto extrema, que resulta difícil de conciliar con el surgimiento de las lenguas «creol», resultantes de mezclas y que no pueden incluirse en ninguna de las lenguas así mezcladas.)

Como en tantas disputas, cabe siempre la sospecha de que se quieran resolver los problemas con redefiniciones *ad hoc*. La tesis de los marrianos no es baladí. Inscríbese en toda la tradición lingüística de los campos semánticos, que no ha perdido pujanza ni siquiera hoy en ciertos círculos. Cada palabra tiene un valor —en terminología de Saussure— por su pertenencia a un paradigma y su oposición en él a otras palabras de uso alternativo. Hay palabras que emplean ciertas clases sociales y no otras; palabras que vehiculan diversas «connotaciones» para diferentes grupos sociales; así, pues, aun los elementos del acervo común juegan diverso papel —semántico— para diversas clases sociales. La visión del mundo peculiar de una clase hallaría, pues, su plasmación en una lengua de clase, cargándose los vocablos de una u otra significación.

La principal objeción de Stalin contra ese punto de vista es que no da cuenta de cómo se produce la comunicación y comprensión entre las clases sociales, por diversas y opuestas que sean. Sólo puede haber —dice— lucha de clases si hay también un nexo de unión entre ellas. La lucha no es nunca tal que excluya por completo cierta colaboración, mientras dura la sociedad así dividida. Mas esa comunicación ha de ser lingüística. Y para eso tiene que tener lugar mediante la lengua que es común; no puede hacerse por intérpretes (aparte de que, si la lengua tuviera carácter de clase, sería imposible la labor de los intérpretes). Luego, si es verdad que los campos semánticos varían para las diversas clases, eso no puede ser óbice a la unidad de la lengua. Cuando un miembro de una clase habla a un miembro de una clase opuesta, si ambos tienen lenguas diversas, una de tres: o bien el primero usa la lengua del segundo —y entonces de suyo esa lengua no tiene carácter de clase, ni si uso conlleva compromiso alguno con la clase del destinatario del mensaje—; o bien habla su propia lengua, y entonces será el oyente quien esté usando, en su acto de recepción o comprensión, la lengua del hablante (mismo problema); o bien hay un *tertium quid*, que resulta incompatible con la doctrina de los discípulos de Marr.

Podemos ver en esa controversia un caso particularmente intere-

sante del mismo problema general con que tratamos de habérnoslas en este trabajo. Haya o no dialectos sociales (y tengan o no un «carácter de clase» en el doble sentido que a esa locución atribuye el materialismo histórico, cosa que hoy seguramente muy pocos aceptarían), lo que dizque haría que un mensaje fuera expresable sólo en este «dialecto de clase» mas no en aquél sería la presencia sólo en el primero de otras palabras que estarían en una determinada oposición paradigmática con tal o cual expresión que forme parte del mensaje en cuestión. De nuevo encontramos el mismo error: creer que porque una lengua —de clase o de nación o lo que sea— establezca ciertas lexicalizaciones en vez de otras posibles, y más aún ciertas gramaticalizaciones, está descartando la existencia en la realidad de otras oposiciones o alternativas. Un miembro de la clase alta puede tener un vocabulario que exceda al de un miembro de la clase baja, y así una palabra en boca del segundo puede cubrir un campo más amplio. Mas eso no quiere decir por sí solo que los respectivos repertorios encasillen a quienes los usan en sendas visiones divergentes de las cosas, porque en general se puede acudir a las perífrasis.

Por otro lado, eso de las «connotaciones» vehiculadas por las palabras para diversas clases sociales suele ser más un fenómeno pragmático que semántico. Hay términos prohibidos por los constreñimientos comunicacionales de una clase o de un grupo social —por ejemplo términos usados por una clase diversa u opuesta como expresiones denigrantes de la clase a la que pertenece el hablante—; igual que hay expresiones racistas, sexistas, especistas, etc. Mas, en general, un término con una carga así no significa sino lo que significa otro término sin tal carga; sólo varía el estilo: un término se usa peyorativamente y el otro no. Y cuando se trata de disparidad genuinamente semántica, lo que sucede normalmente es que uno de los términos designa una propiedad que en verdad no está ejemplificada; por ejemplo palabras como, en cierta acepción, «judío» o «mujeril», denotan —en el uso aquí pertinente— sendas propiedades no ejemplificadas (esas propiedades no existen o están vacías, igual que la de ser el Santo Grial en pos del cual iban los caballeros de la tabla redonda).

Así, pues, nuestra exploración de esa rama original del relativismo lingüístico dentro del campo de la sociolingüística corrobora nuestras conclusiones precedentes: no hay intraducibilidad; no habiéndola, no hay cosmoramas, ni nada por el estilo, propios de los diversos idiomas ni de los diversos dialectos sociales —sea o no acertado llamarlos «lenguas de clase».

Antes de poner punto final a este examen crítico de los argumentos básicos de los relativistas lingüísticos hemos de comentar la objeción que a ese planteamiento han dirigido Michael Devitt y Kim Sterelny,

en una de las discusiones recientes de este problema más merecedoras de mención (cf. Devitt y Sterelny, 1989, 172 ss.)[12]. Arguyen esos dos autores australianos que el pensamiento precede al lenguaje y que, por consiguiente, no está sujeto a constreñimientos impuestos por el idioma en que se exprese: el lenguaje sería, pues, un vehículo del pensamiento y presupondría la existencia de éste. Sin duda, la verdad de ese aserto de la primacía del pensamiento respecto al lenguaje bastaría para refutar la hipótesis de Sapir, o sea, el relativismo lingüístico. Mas, si es una condición suficiente para la falsedad de la hipótesis de Sapir, no es, sin embargo, una condición necesaria. Y de hecho la tesis de la primacía del pensamiento afronta dificultades tan grandes como las de la hipótesis de Sapir. Es muy dudoso que el pensamiento de seres como los humanos y otros emparentados con nosotros pueda existir sin formulación o enunciación lingüística; y, no pudiendo existir sin tal formulación, no ve uno cómo pueda tener primacía o anterioridad respecto a la enunciación lingüística.

Siempre resulta un tanto enigmático qué pueda ser un pensamiento sin expresión lingüística ni cuasi-lingüística, o sea, sin plasmarse en ningún tipo de mensaje acuñado en uno u otro sistema de señalización. Tal vez sea posible, mas en verdad no sabemos muy bien qué queremos decir o imaginar o concebir al hablar de algo que pueda ser descrito de ese modo; no entendemos bien ni qué pueda ser descrito así. Mas, comoquiera que sea, no es menester acudir en el caso de los seres humanos a nada de ese estilo, ni para explicar el proceso de adquisición del lenguaje por los infantes ni para dar cuenta de la vida mental de los afásicos. En todos esos casos cabe conjeturar explicaciones que no opongan una fase absolutamente exenta de uso lingüístico a otra que conlleve dominio cabal del lenguaje; una mediación gradualista que muestre cómo se produce un fenómeno de incremento o de disminución de la formulación lingüística, en vez de una alternativa entre todo y nada.

Y, sea como fuere, no hace ninguna falta ese recurso a la anterioridad del pensamiento con respecto al lenguaje para hacer frente al

12. La discusión de Devitt y Sterelny tiene muchos puntos positivos e interesantes en los que no podemos entrar aquí; por ejemplo su asimilación de la tesis de la inconmensurabilidad de las diferentes teorías científicas (Kuhn, Feyerabend y compañía) a un «whorfismo científico»; algo semejante es lo que nosotros hemos venido sugiriendo en este trabajo, al recalcar justamente esa idea de inconmensurabilidad como central en toda la tradición humboldtiana. No cabe aquí comentar otras discusiones de la hipótesis de Sapir-Whorf. Baste citar de Max Black «La relatividad lingüística: las opiniones de B. L. Whorf» en Black (1966, 239 ss.). Otra refutación interesante debida a Black está en «Some Troubles with Whorfism», en Hook (1969, 30ss.). Esa compilación contiene varios trabajos pertinentes para nuestro presente examen crítico. Huelga recordar que la tesis de los lingüistas chomskianos de que existen universales de lenguaje entraña la falsedad de la tesis de Sapir; mas no a la inversa; cf. Greenberg (1963, *passim*).

relativismo lingüístico. Porque, según lo hemos visto, aunque sea verdad que todo pensamiento —al menos humano— se expresa lingüísticamente y, por lo tanto, en un lenguaje particular y determinado, que, en sus gramaticalizaciones y lexicalizaciones, opera ciertos cortes que no coinciden con los de otros idiomas, así y todo puede haber traducibilidad de un idioma a otro al precio de perder rasgos estilísticos propios del idioma original.

Para desmentir esa posibilidad de traducción habría que encontrar un idioma intraducible o uno al que no cupiera traducir lo dicho en otro idioma. Ahora bien, eso puede suceder sólo si en uno de los idiomas, A, hay expresiones sin ningún equivalente semántico en el idioma B, ni siquiera perifrástico. Mas un análisis de las alternativas en que se divide tal hipótesis sirve para descartarla del todo.

Cabe, ante todo, que una expresión en A vehicule una información «atómica» que no se exprese en B de ningún modo —como en latín no hay palabra para el automóvil ni para la computadora—; mas los idiomas no son códigos cerrados, sino abiertos: las reglas de buena formación de un idioma natural no contienen ninguna cláusula de cierre por virtud de la cual cuanto no esté previsto en las otras reglas quede excluido, sino al revés: de ninguna secuencia corta de fonemas que se ajuste a las reglas fonológicas del idioma puede decretarse definitivamente que no sea una expresión de ese idioma; conque no se pasa de un idioma a otro al añadir un nuevo vocablo a una lengua. Y, por otro lado, igual que la introducción en nuestros idiomas actualmente hablados de palabras como «automóvil» en fechas recientes ha sido posible mediante una explicación perifrástica de tales palabras, no se ve por qué esa explicación no va a ser posible en otros idiomas, aun los hablados por pueblos que se encontraran todavía en el paleolítico, si los hubiera.

En segundo lugar, cabe que una expresión de A vehicule menos información que cualquier expresión de B sólo si en B no hay cómo formular expresiones perifrásticas que correspondan semánticamente a las de A. Mas eso parece posible sólo si B carece de disyunción, y ningún idioma conocido carece de disyunción —ni nada así han logrado alegar como evidencia a su favor los relativistas lingüísticos.

Así, pues, queda reivindicada la traducibilidad interlingüística y, con ella, la no relatividad del pensamiento respecto de la lengua particular que se hable sin ninguna necesidad de acudir a la idea de un pensamiento desnudo que precedería al lenguaje y luego sería arropado o vehiculado lingüísticamente.

Este debate viene a confirmar lo que ya apuntábamos en la primera parte de este trabajo: que los relativistas lingüísticos —adeptos de la hipótesis de Sapir en este caso— desconocen la función referencial del

lenguaje o le restan importancia, al paso que sobrevaloran otras funciones que ellos no saben distinguir de la referencial (por ejemplo la de vehicular «sentidos» intensionales —sean éstos lo que fueren— o connotaciones estilísticas, pragmáticamente condicionadas). Una vez que se devuelve su papel preponderante a la función semántica referencial, queda debilitadísima la capacidad persuasiva de los argumentos relativistas.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K.-O. (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.

Benveniste, E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

Black, M. (1966), *Modelos y metáforas*, Tecnos.

Boas, F. (1911), *Introduction to the Handbook of American Indian Language*, Georgetown University Press, Washington.

Bloomfield, L. (1970), *Language*, Allen & Unwin, London. (trad. esp.: *Lenguaje*, Universidad de Lima, Lima, 1964).

Borsche, T. (1981), *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie W. von Humboldt*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Borsche, T. (1990), *Wilhelm von Humboldt*, Beck, München.

Brown, R. L. (1967), *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Mouton, Den Haage.

Cassirer, E. ([6]1973), *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Devitt, M., & K. Sterelny (1987), *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*, MIT Press, Cambridge MA.

Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca.

Gayek, B. *et al.* (1987), *Hamann-Herder-Kant*, Marburg.

Geach, P. T. (1962), *Reference and Generality*, Cornell University Press, New York.

Gipper, H. (1972), *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Stuttgart.

Greenberg (ed.), J. H. (1963), *Universals of Language*, MIT Press, Cambridge MA.

Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1990), «Individuación por vía de socialización», en Id., *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1986), «Entgegnung», en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 327-405.

Hamann, J. G. (1949-57), *Sämtliche Werke*, ed. por J. Nadler, 6 vols., Wien.

Hamann, J. G. (1781), «Rezension zur Kritik der reinen Vernunft», en S. Majetschak (ed.), *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann-Brevier*, DTV-Klassik, München, 1988, pp. 201-204.

Hamann, J. G. (1784), «Metakritik über den Purismus der Vernunft», en

S. Majetschak (ed.), *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann-Brevier*, DTV-Klassik, München, 1988, pp. 205-212.
Herder, J. G. (1960), *Sprachphilosophische Schriften*, ed. por E. Heintel, Felix Meiner, Hamburg.
Heidegger, M. (1951), *El ser y el tiempo*, FCE, México.
Heidegger, M. (1987), *De camino al habla*, Odós, Barcelona.
Heidegger, M. (1989), *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona.
Hook, S. (ed.) (1967), *Language and Philosophy*, New York University Press.
Humboldt, W. v. (1903-1936), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, ed. por la Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 17 vols., B. Behr, Berlin.
Humboldt, W. v. (1960-81), *Werke in fünf Bänden*, ed. por A. Flitner y K. Giel, Cotta, Darmstadt.
Iordan, I. (1967), *Lingüística románica*, Ediciones Alcalá, Madrid.
Lafont, C. (1993), «Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47/1, pp. 41-59.
Lafont, C. (1993a), «Welterschließung und Referenz»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/3, pp. 491-507.
Lafont, C. (1993b), *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid.
Lafont, C. (1994), *Sprache und Welterschließung. Die linguistische Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt.
Liebrucks, B. (1965), *Sprache. Wilhelm von Humboldt*, en Id., *Sprache und Bewußtsein*, 2 vols., Akademie, Frankfurt.
Marcellesi, J. B., y B. Gardin (1978), *Introducción a la sociolingüística*, Gredos, Madrid.
Martinet, A. (1970), *Eléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris.
Miller, R. L. (1968), *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*, Mouton, Den Haage.
Mounin, G. (1963), *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Paris.
Peña, L. (1992), *Hallazgos filosóficos*, Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
Sapir, E. (1921), *Language*, Harcourt, Brace & Company, New York.
Saussure, F. de (1945), *Curso de Lingüística General*, Losada, Buenos Aires.
Schaff, A. (1967), *Langage et connaissance*, Anthropos, Paris.
Scharf, H.-W. (1983), «Das Verfahren der Sprache. Ein Nachtrag zu Chomskys Humboldt-Reklamation», en A. Eschbach y J. Trabant (eds.), *History of Semiotics*, vol. 7, J. Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia.
Simon, J. (1979), «Vernunftkritik und Autorschaft», en B. Gajek (ed.), *Johann Georg Hamann*, Klostermann, Frankfurt.
Stalin, J. V. (1984), *Obras* XV, Vanguardia Obrera, Madrid.
Taylor, Ch. (1985), «Theories of Meaning», en Id., *Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, London.
Trabant, J. (1986), *Apeliotes oder der Sinn der Sprache. W. von Humboldts Sprach-Bild*, Fink, München.
Trabant, J. (1990), *Traditionen Humboldt*, Suhrkamp, Frankfurt.
Valverde, J. M. (1955), *Guillermo de Humboldt y la Filosofía del Lenguaje*, Gredos, Madrid.

Ullmann, S. (1970), *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning*, Blackwell.
Vossler, K. (1943), *Filosofía del lenguaje*, Losada, Buenos Aires.
Weisgerber, L. (1954), «Zum Energeia-Begriff in Humboldts Sprachbetrachtung»: *Wirkendes Wort* IV, pp. 374-377.
Whorf, B. L. (1971), *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona.

PRAGMÁTICA Y ANÁLISIS GRAMATICAL

Alejandro Tomasini Bassols

I

Aunque quizá sea ya un lugar común, de todos modos es útil tener presente que una de las características distintivas de la filosofía del siglo XX es el haber convertido al lenguaje en objeto de estudio. Eso que durante siglos se tomó como un mero accesorio, un instrumento útil para facilitar ciertas cosas, como el pensamiento y la comunicación, resultó a final de cuentas ser constitutivo de ellas y, al mismo tiempo, de una complicación insospechada. Dado que fueron los lógicos quienes primero se acercaron de manera sistemática al lenguaje, es comprensible que el estudio del lenguaje se encaminara en primer lugar por la vía de la sintaxis y que lo primero que se haya producido hayan sido teorías meramente formales del lenguaje. Como era de esperarse, el impacto y el éxito de los nuevos enfoques desembocaron en un exceso de formalización. Quizá no sea un error histórico señalar como paradigma de estos excesos la obra de Rudolf Carnap, en particular su libro *Logische Syntax der Sprache*. En el fondo, sin embargo, muy pronto quedó claro que si de lo que se trataba era de estudiar el lenguaje en toda su complejidad, los enfoques sintactistas y semanticistas inspirados en teorías de modelos tenían que resultar excesivamente pobres. Las teorías formales del lenguaje, ciertamente, nos ayudan a entender algunos mecanismos lingüísticos, pero es más que obvio que muchos fenómenos de lenguaje simplemente no son apresables en las mallas de teorías así. Se trazó entonces, en relación con los estudios sobre el lenguaje, una distinción, ahora clásica, entre sintáctica, semántica y pragmática. Es ésta una distinción a primera vista bien fundada e inobjetable. Se supone que con ellas quedan delimitadas todas las áreas importantes de investigación sobre el lenguaje. O sea, si algo es una

aportación a los estudios sobre el lenguaje, ese algo tiene que pertenecer a una de las ramas mencionadas. Como se sabe, lo que con los enfoques sintácticos del lenguaje, esto es, estrictamente formales, se logra es darnos las reglas de formación de las expresiones bien construidas de un lenguaje dado, exhibir las relaciones lógicas que valen entre sus oraciones, como la relación de implicación, y las propiedades que poseen los sistemas, cálculos o lenguajes formalizados, como las de completud y consistencia. Por otra parte, la semántica viene a ser la teoría general de las relaciones que valen entre los signos y lo extralingüístico. A la semántica pertenecen, por consiguiente, nociones como las de significado y verdad. Una teoría semántica para un lenguaje nos tiene que dar las condiciones bajo las cuales podemos adscribirle valores de verdad a nuestras oraciones. Esto es algo que se puede hacer de manera sistemática. Pero, entonces, ¿de qué se ocupa esa tercera rama de estudios sobre el lenguaje denominada «pragmática»? Esto es algo sobre lo cual, como veremos, no hay unanimidad ni siquiera entre los especialistas. En todo caso, lo que para nosotros es relevante e importante es constatar el hecho de que se acuñaron ciertas distinciones y se trazaron ciertas clasificaciones, porque desde la perspectiva usual del lenguaje muchos fenómenos lingüísticos inevitablemente quedaban sin explicación. Por el momento, entonces, nos contentaremos con decir que bajo el rubro general de «pragmática» podemos agrupar todos aquellos estudios que no caen bajo los de «sintaxis» y «semántica». El origen de la pragmática, por lo tanto, es (por decirlo de algún modo) meramente negativo, aunque su existencia haya quedado posteriormente plenamente justificada.

Sería un error grave, sin embargo, pensar que todo enfoque del lenguaje que no sea de carácter formal tiene entonces que ser automáticamente etiquetado como «pragmático» o «pragmaticista». En este sentido, es muy importante tener presente tanto las motivaciones de los estudios en cuestión como los objetivos que uno se propone alcanzar en cada caso. Podría, por ejemplo, haber teorías o concepciones del lenguaje que se resistieran a ser clasificadas como meramente sintácticas o semánticas y que, no obstante, tampoco pudieran correctamente ser vistas como «pragmáticas». Dicho de otro modo, es posible que la triple clasificación mencionada estuviera ella misma incorrectamente trazada o simplemente que resultara insuficiente. Ahora bien, por diversas razones, no todas de igual peso, muchos filósofos del lenguaje parecen pensar que (*inter alia*) en la obra del así llamado «segundo Wittgenstein» hallamos los fundamentos de esta nueva ciencia o, por lo menos, de esta nueva disciplina aspirante a ser considerada como ciencia y que se conoce como «pragmática». Hay quienes, como por ejemplo, Marcelo Dascal, han culminado años de

trabajo identificando la pragmática con la «teoría del uso del lenguaje». Es innegable, por otra parte, que Wittgenstein parece admitir, y en verdad proponer, que no hay tal cosa como el significado literal de las expresiones o, por lo menos, que hay otros significados aparte del literal. No obstante, conexiones como ésta entre la filosofía de Wittgenstein y la pragmática se hacen siempre con titubeos y es que, intuitivamente quizá, se «siente» que ciertos acercamientos y paralelismos entre el modo wittgensteiniano de practicar la filosofía y la clase de análisis que realizan quienes se interesan por la pragmática no puede llegar demasiado lejos. En este trabajo, justamente, me propongo hacer ver por qué no es acertado establecer más que una relación superficial entre el pensamiento de Wittgenstein y la pragmática o, en otras palabras, entre el análisis gramatical y el análisis pragmático. Mi estrategia será la siguiente: haré una presentación inicial de lo que puede razonablemente considerarse que es el «análisis gramatical», usando «gramatical» en el sentido técnico y preciso de Wittgenstein; acto seguido, intentaré rescatar (en forma crítica) los rasgos más conspicuos de la pragmática. Por último, contrastaré los respectivos supuestos e implicaciones de cada una de esas dos clases de análisis y concluiré con algunas reflexiones sobre la viabilidad y las perspectivas de la pragmática en tanto que disciplina independiente.

II

Se puede sostener, sin que ello tenga ni mucho menos connotaciones o reverberaciones peyorativas, que en última instancia la aportación de Wittgenstein a la filosofía se «reduce» a la conformación de un cierto vocabulario técnico y *ad hoc* para la aplicación de un método particular. Ahora bien ¿con qué objeto habría dedicado Wittgenstein tanto esfuerzo para construir unas cuantas nociones y elaborar un método? La respuesta es simple: para enfrentar los así llamados «problemas de la filosofía», en general, independientemente de la rama de la filosofía de que se trate. La meta de Wittgenstein, anticipada y compartida por algunos otros pensadores diseminados a lo largo de la historia de la filosofía occidental, era la de encontrar alguna «solución» definitiva para dichos problemas. La peculiaridad de Wittgenstein en este sentido consiste, en parte, en su convicción de que dichos «problemas» están esencialmente ligados al lenguaje. Esto fuerza a la conclusión de que el intento de disolución de problemas filosóficos tiene inevitablemente que ejercerse sobre palabras. El problema para Wittgenstein revestía entonces la siguiente forma: ¿cómo concebir el lenguaje de manera que

su examen haga ver que los problemas de la filosofía efectivamente son en el fondo meros pseudo-problemas?

No forma parte de los objetivos de este ensayo efectuar exégesis de textos. Me limitaré, por lo tanto, a señalar que la «concepción» wittgensteiniana del lenguaje es la expuesta en (más o menos) las primeras 100 secciones de las *Philosophische Untersuchungen*. Lo que sí podemos afirmar es que el lenguaje, como cualquier otro posible objeto de estudio, es caracterizable y estudiable desde múltiples perspectivas. La clasificación misma «sintáxis-semántica-pragmática» lo pone de manifiesto. ¿Cuál es, cabe preguntar, la perspectiva wittgensteiniana, el enfoque del lenguaje propuesto por Wittgenstein? La respuesta es simple: el de la aplicación, el uso de los signos. Por otra parte, se asume, naturalmente, que el uso es algo regulado. A las reglas de uso de las palabras las denomina Wittgenstein «reglas gramaticales», esto es, de «gramática en profundidad» (*Tiefengrammatik*). Dichas reglas, huelga decirlo, no son idénticas a las reglas de la gramática superficial ni reducibles a ellas. El sistema de reglas gramaticales, en el sentido de Wittgenstein, es una estructura que se erige sobre la estructura gramatical usual. Precisamente, una consecuencia del énfasis en el uso de las expresiones como la clave o la guía para la resolución de los problemas filosóficos es, como era de esperarse, un abierto menosprecio por las consideraciones meramente formales acerca del lenguaje, independientemente del grado de abstracción del formalismo involucrado, y todo lo que de ello se deriva (como intentaré hacer ver más abajo, la distinción tradicional misma «sintaxis-semántica-pragmática»). Dado el auge de las clasificaciones formales, la nueva perspectiva exigía nuevas categorías, esto es, categorías acordes a ella. Las que estaban en circulación eran, para la perspectiva del uso, simplemente inservibles. Fue por eso que Wittgenstein tuvo que construir nociones como las de juego de lenguaje y forma de vida. Sin nociones así él sencillamente no habría podido dar expresión a sus novedosas intuiciones concernientes a la naturaleza de los problemas filosóficos. En todo caso, ahora sí tenemos por lo menos un diagnóstico claro de lo que es un problema filosófico: se trata de un enredo conceptual, es decir, tiene que ver con el uso de las palabras, que se funda en la violación silenciosa de las reglas gramaticales, esto es, constitutivas de los juegos de lenguaje, pero que no están a la vista, como sí lo están las reglas de formación de expresiones complejas a partir de expresiones simples. La filosofía de Wittgenstein, por consiguiente, consiste en la aplicación de un método, fundamentado en las *Investigaciones filosóficas* y ejemplificado en obras como *Zettel*, *Sobre la certeza*, *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* y *Observaciones sobre los colores* (y también, desde luego, en su *magnum opus*), que tiene como objetivo mostrar de manera

tangible o palpable que una construcción filosófica es posible sólo como un cortocircuito de reglas de uso.

Quizá las nociones más importantes del aparato conceptual wittgensteiniano sean las ya mencionadas de juego de lenguaje y de forma de vida, pero en todo caso las más relevantes para nuestros objetivos lo son las de regla gramatical y análisis gramatical (complementadas por la de representación perspicua). En la medida en que aspiramos a evitar hasta donde sea posible toda clase de ambigüedad o de oscuridad, no nos limitaremos a ofrecer definiciones sino que más bien intentaremos ilustrar, mediante el tratamiento de casos concretos, el *modus operandi* de las nociones en cuestión. Naturalmente, empezaremos por la noción de regla gramatical.

Consideremos rápidamente los pronombres personales «yo» y «él» (y sus derivados: «me», «a mí», «a él», etc.), la palabra «dolor» y verbos de sensación, como «doler» o «tener un dolor» y «sentir». Aprendemos realmente lo que significan las palabras involucradas, parcialmente al menos, cuando aprendemos a conjugar verbos. Así, se nos enseña, e. g., a decir y a contraponer «yo siento» y «él siente», «me duele» y «le duele», etc. En este sentido, las conjugaciones de los verbos son como las tablas de sumar o multiplicar: reglas de formación o secuencia correcta de signos, esto es, de expresiones complejas potencialmente aplicables. En la medida en que estas reglas de sintaxis son tanto fundamentales como absolutamente indispensables, tienen que ser formulables de la manera más simple posible, puesto que las tiene que interiorizar un aprendiz de hablante. Dichas reglas son una condición necesaria para la auténtica significatividad. Empero, no son suficientes. Aprender a hablar es, entre otras cosas, aprender a operar también en concordancia con reglas que no son meramente sintácticas, reglas como «dos personas pueden tener el mismo dolor, pero una no puede sentir o tener el dolor de otro». La primera parte de esta regla (o, si se prefiere, la primera regla enunciada) se requiere para dar cuenta de los casos en los que los dolores de las personas tienen, e. g., una misma ubicación (en sus respectivos cuerpos, claro está) e inclusive las mismas causas. Por ejemplo, si al estar pelando papas dos cocineros se cortan el mismo dedo, salen cantidades equivalentes de sangre, reaccionan del mismo modo, requieren los mismos medicamentos, se cortaron con el mismo cuchillo, etc., podemos ciertamente decir que «tienen el mismo dolor». El problema consiste en que reglas como las mencionadas, que regulan el uso de «dolor» y sus derivados, no están permanentemente ante nosotros, es decir, no hay un catálogo de ellas a la mano. Esto hace que se puedan hacer aseveraciones filosóficas, para cuya neutralización tenemos que rastrearlas. En dicho rastreo consiste el análisis gramatical. Dicho rastreo no puede ser otra cosa que una

descripción. En este sentido, el análisis gramatical no inventa o postula nada. Deja todo, como bien dice Wittgenstein (cf. Wittgenstein, 1974, § 124), tal como lo encuentra.

En relación con la expresión «tienen el mismo dolor», vale la pena destacar dos puntos:

a) El uso de «mismo» no autoriza a nadie (más que por incomprensión) a decir que uno siente o tiene el dolor del otro, en algún sentido extraño de posesión, a pesar de que la expresión «yo tengo tu dolor» sea, desde el punto de vista de la sintaxis (y, más en general, de la gramática superficial), perfectamente correcta o legítima. No obstante, no es usable, es decir, carece de significado.

b) No se puede proscribir o excluir del lenguaje significativo una expresión como «ellos tienen el mismo dolor» sólo porque no encaja con nuestra incomprensión del significado de «mismo».

Así, pues, lo que hay que entender es que lo que determina si una expresión dada es o no significativa no pueden serlo los deseos, las intenciones, los proyectos, las creencias, etc., de los hablantes, sino algo en lo que todos ellos están inmersos, que todos comparten. Ese algo no es otra cosa que la gramática, en el sentido de Wittgenstein. Es ella la suprema corte en lo que a significaciones atañe y, en última instancia, el que una expresión sea ilegítima «semánticamente» significa simplemente que no hay contexto de aplicación para ella. Si la expresión tiene un uso (*inter alia*, porque está bien formada), entonces es significativa y su legitimidad semántica queda plasmada o recogida en una regla gramatical. Las reglas gramaticales no dependen de nadie en particular. En relación con el dolor, muchos de los problemas filosóficos surgen a partir del momento en que una expresión es interpretada de manera discordante con las reglas no escritas que regulan la aplicación del concepto. Por ejemplo, si se interpreta el significado de «dolor» de manera que al dolor se le convierte en un «algo» (proceso o evento, mental o físico), de inmediato surge el problema (irresoluble) de si otras personas, cuando dicen que les duele algo, efectivamente tienen ese mismo algo que yo tengo cuando digo que algo me duele. Este problema, empero, se plantea precisamente porque se ignoran o se malinterpretan las reglas gramaticales concernientes al dolor enunciadas más arriba. Lo que éstas indican es que el concepto de dolor no tiene como función denotar un objeto especial. Preguntémonos entonces: ¿qué es lo que dichas reglas permiten inferir?

Lo que las reglas mencionadas nos autorizan a decir es simplemente, y dicho de la manera más sucinta posible, que cuando se lo usa en tercera persona sirve para recoger la conducta contextualizada y significativa de alguien, en tanto que cuando se lo usa en primera persona sirve más bien como una especie de exclamación. De ahí que pueda

afirmarse que las controversias filosóficas en torno al dolor (o, en general, en torno a las sensaciones) surgen debido a que se ignora el contenido de nuestras reglas conceptuales. El análisis gramatical es el rastreo y la enunciación de dichas reglas que, por otra parte, todo hablante normal (filósofos incluidos) de hecho respetan. El objetivo del análisis gramatical se alcanza cuando se llega a tener una «visión» o «representación perspicua» de las reglas gramaticales del concepto que nos ocupa, es decir, cuando podemos auto-formularnos las reglas de uso relevantes y que (por así decirlo) son aunque omnipotentes, invisibles. Cuando ya las tenemos frente a nosotros y entendemos cómo opera el concepto que nos preocupa, el problema filosófico automáticamente se desvanece. Naturalmente, lo que aquí brevemente expusimos en relación con el concepto de dolor vale, *mutatis mutandis*, para cualquier otro concepto (en especial los filosóficamente interesantes), como «Dios», «ver», «recuerdo», «número», «ℵ», «pensar» y así indefinidamente.

Como veremos más abajo, los partidarios de la pragmática están necesitados de algunos recordatorios gramaticales. Sin embargo, antes de entrar en controversia, quizá resulte conveniente aunar lo que hasta aquí hemos dicho a resultados bien conocidos de la investigación wittgensteiniana, que aquí simplemente asumiré, y que tienen implicaciones relevantes para nuestra temática. Por lo pronto, podemos anotar las siguientes:

a) No tiene el menor sentido hablar de «juegos de lenguaje» en forma aislada, desconectando dicho concepto de los otros con los cuales forma un grupo homogéneo (forma de vida, significado como uso, semejanzas de familia, ver como, etc.), y menos aun si no se persiguen los mismos objetivos, esto es, la disolución de problemas filosóficos concretos.

b) La «doctrina» del uso pretende ser una contribución al esclarecimiento del significado real de las expresiones, esto es, del único que hay.

c) El famoso «argumento del lenguaje privado» descarta la idea de significados privados, esto es, particulares a cada quien. La significación se vuelve una arena pública. No hay significación fuera de ella (en la mente, en el pensamiento, en un cielo platónico, etc.).

d) La importante noción de proposición queda reemplazada por la de movimiento en el juego de lenguaje. O sea, deja de ser una noción meramente sintáctica, con una determinada forma (la «forma general de la proposición») y, también, una noción caracterizada en términos de condiciones de verdad. Sobre esto regresaremos más abajo.

Con esto en mente y siguiendo hasta donde sea posible el mismo esquema de presentación, debemos pasar ahora a dar los lineamientos generales de eso que se conoce como «pragmática».

III

Una primera observación que sobre la pragmática habría que hacer es que, después de años de discusiones, no puede decirse todavía que haya un acuerdo generalizado respecto a su *status*. Su aventura por la vida se inició «negativamente», pues empezó siendo caracterizada básicamente como una disciplina que se ocupa de todo aquello que cae fuera de los terrenos de la semántica (el «basurero de la semántica»). Poco a poco, sin embargo, se fue delineando mejor su campo de investigación. En los esfuerzos por caracterizarla rigurosamente, la pragmática ha sido definida de una diversidad de maneras: el estudio del significado no literal de las expresiones, de los actos de habla, de lo implícito al usar las palabras, de lo que el contexto aporta a lo expresado por un hablante, del significado del hablante y, más recientemente, del uso del lenguaje. Ahora bien, a pesar de su variedad, en todas estas propuestas de caracterización aparecen de manera sistemática ciertas nociones o categorías clave, así como ciertas tesis básicas. De ellas debemos ocuparnos.

Partiendo de una noción intuitiva de significado, los filósofos interesados en la pragmática han trazado diversas clasificaciones, lo cual ha tenido como resultado una proliferación de significados. Así, se distingue usualmente entre el significado de la oración, el significado de la emisión de la oración y el significado del hablante. El primero corresponde a lo que aspira a denominarse «significado literal». *Prima facie*, se trata de una realidad semántica incuestionable aunque, como veremos, puede argumentarse que el pragmatismo llevado al extremo termina por eliminar o cancelar esta categoría. Ahora bien, se supone que al emplear una oración un hablante puede querer decir lo que normalmente se supone que se quiere decir por medio de esa oración o bien puede querer decir algo diferente. En el primer caso, lo que tenemos es el significado de la emisión, en tanto que en el segundo el significado del hablante. Este último es el que se ha vuelto crucial para la pragmática. En este punto se hace intervenir otra noción importante, a saber, la de intención comunicativa, y su correlato, a saber, la de interpretación. Desde la perspectiva de la pragmática, el proceso que tiene lugar en una conversación es, en principio, el siguiente: el hablante se propone transmitir un pensamiento, el cual no es forzosamente idéntico a una estructura objetiva, lógica, es decir, a un *Gedanke* fregeano, ni necesariamente reducible a él. De hecho, el hablante puede hacer un uso diferente del establecido por medio de las palabras mismas que sirven para expresarlo. Esta convicción se funda aparentemente en hechos crudos, constatables por todo mundo. Por ejemplo, es un hecho que la expresión «el perro está en el jardín» tiene un signifi-

cado estándar. Éste, intuitivamente diríamos, sirve como una descripción de un estado de cosas, a saber, el hecho de que hay uno y sólo un perro determinado en uno y sólo un jardín. Empero, si dos ladrones están preparando un asalto a una casa y uno dice «el perro está en el jardín», parecería obvio que lo que el hablante está haciendo con esas palabras es otra cosa que una descripción: está previniendo a su colega acerca de un potencial peligro. Lo curioso es que el oyente es capaz de interpretar debidamente las intenciones comunicativas de su amigo. Es precisamente gracias a eso que la comunicación es posible. Empero, están aquí presupuestos otros factores, entre los cuales hay que incluir el contexto en el que tiene lugar la acción lingüística y los usos egocéntricos o individualizadores de una expresión. Por ejemplo, al hablar de «el perro», el ladrón puede querer decir «este perro». O sea, puede argumentarse que aunque «el perro» no caiga en la categoría de los deícticos, podemos imaginar usos deícticos de dicha expresión. Se ve, pues, que no hay un *stock* fijo de significados, sino que lo que se quiere decir es una función de una diversidad de factores. Para expresarlo, sin embargo, tenemos que servirnos de los significados convencionales. Todo esto ha fijado la atención de los partidarios de la pragmática en el intercambio de ideas, en la conversación. Ésta está en general regulada y, puesto que una conversación no es una actividad mecánica, sus principios no pueden ser meramente formales. Como se sabe, pionero en el estudio de la lógica conversacional y uno de los padres de la pragmática fue P. Grice. Sobre algunas implicaciones de sus ideas regresaremos más adelante.

IV

Quizá podamos ahora dar inicio a nuestra confrontación del análisis pragmático con el análisis wittgensteiniano. Desde luego, y sería ocioso negarlo, hay semejanzas entre ambos, similitudes que iremos destacando a medida que avancemos. Empero, son mucho más notorias e importantes sus diferencias y en ellas me concentraré.

La primera diferencia (bastante obvia, dicho sea de paso), entre la pragmática y la investigación filosófica *à la* Wittgenstein consiste en que la primera se interesa por el lenguaje *per se*, es decir, por ciertos fenómenos lingüísticos como la conversación y la comunicación, en tanto que para Wittgenstein el examen del lenguaje es un expediente inevitable para la disolución de los enigmas de pensamiento, esto es, de los enredos conceptuales de los que se compone la filosofía. Desde luego que se puede, si se quiere, inventar una «lógica conversacional», sólo que es difícil percibir cómo dicho intento podría ser relevante

filosóficamente. Determinar qué principios rigen en las conversaciones es una investigación cuasi-empírica. La verdad es que, desde el punto de vista de Wittgenstein, la pragmática, lejos de ser una aliada, proporciona un excelente material para el análisis filosófico, puesto que de hecho crea nuevos enredos filosóficos, como por ejemplo la multiplicación de sentidos y sus relaciones, la reintroducción del mentalismo en las explicaciones sobre el lenguaje y el manejo distorsionado, esto es, filosófico, de nociones que todos empleamos, como las de intencionalidad e interpretación. Sobre esto, empero, regresaré posteriormente.

Uno de los filósofos que, a ojos vista, ha tratado de conciliar el pensamiento de Wittgenstein con las exigencias de la pragmática es Marcelo Dascal. Esto se refleja en su propuesta misma, de acuerdo con la cual la pragmática se ocupa de los usos del lenguaje. En este caso se enfatiza la aplicación particular que hace el usuario del sistema sintáctico-semántico elaborado por la comunidad y puesto a su servicio. El acercamiento con Wittgenstein es, a primera vista, incuestionable, por lo que aquí tendríamos un claro contraejemplo a la tesis defendida en este ensayo. Pero veamos las cosas más detalladamente y preguntémonos: ¿qué noción de uso hace suya Dascal? Hasta donde logro ver, de lo que él habla es del uso de significados. La impresión general de lo que se sostiene es entonces la siguiente: las palabras tienen significados, los cuales conforman un reino distinto del de los signos y que podemos manipular. La idea es la de que un hablante puede hacer un uso diferente del que se hace con el significado estándar de una palabra. La noción de uso, por lo tanto, se aplica en ese segundo nivel. Es claro, sin embargo, que esta noción de uso no coincide con la noción wittgensteiniana de uso. Para Wittgenstein lo que se usa son los signos, no sus significados. Esto último ni siquiera parece tener sentido, pues equivale a hablar del uso del uso. En otras palabras: lo que Wittgenstein sostiene es que el significado real emerge con la aplicación de los signos. Pero él no reconocería un segundo nivel constituido por los significados mismos, a los cuales (como quiere Dascal) los podemos a su vez usar como más nos plazca en función de los fines que persigamos. Hay aquí, por lo tanto, una equivocación. Como puede apreciarse, entonces, el acercamiento entre la pragmática y Wittgenstein es más aparente que real, inclusive en el caso de filósofos que aspiran a establecerlo, como es el caso de Dascal.

Otra diferencia muy importante entre la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la pragmática es que ésta última es un derivado (probablemente independentista) de los enfoques formales del lenguaje. ¿A qué me refiero? Al hecho de que en general los pragmatistas no cuestionan, para efectuar sus análisis, los resultados de la sintaxis y la se-

mántica tradicionales. Todos asumen que hay tal cosa como la estructura formal (lógica y gramatical) de las expresiones, sujeto y predicado, argumento y función, etc. En este sentido siguen siendo fregeanos y quineanos: la unidad significativa mínima estándar es la oración y la oración es el signo asociado esencialmente con la verdad y la falsedad (voy a dejar de lado la cuestión de si son las oraciones, y no los enunciados, las emisiones o los pensamientos los auténticos portadores de verdad). Hay, pues, un sentido en el que la tesis de que la pragmática es el basurero de la semántica parece efectivamente incuestionable. Nada de esto podría decirse de la investigación sobre el lenguaje desarrollada por Wittgenstein. Éste reemplaza la idea de proposición como algo cuya estructura nos la da la gramática superficial o, eventualmente, la lógica, por la de movimiento en el juego de lenguaje. Nosotros contrastamos, por ejemplo, nombres o adjetivos y verbos con proposiciones. Este modo de clasificar los signos puede ser sumamente útil para ciertos efectos, para cierta clase de explicaciones. Pero desde la perspectiva de las aplicaciones de los signos, es decir, de su uso, es más bien equívoca. Supongamos que el vocabulario del usuario comprende únicamente «perro», «mamá», «leche» y «pelota» y que dice «leche». Es obvio que nosotros traduciríamos lo que el aspirante a hablante normal está diciendo como «quiero leche» o «denme leche». No es que su lenguaje sea incompleto, sino que más bien es acorde a sus requerimientos y posibilidades de expresión. No es que él «con el pensamiento» añada todo lo que falta para convertir a su expresión en una oración bien formada. Es evidente que si nosotros tomamos como paradigma de corrección las oraciones de nuestro lenguaje, la mera utilización de «leche» nos parecerá, en el mejor de los casos, una oración elíptica. Pero un juicio así se funda en una idea equivocada, denunciada ya desde las primeras secciones de las *Philosophische Untersuchungen*. Lo que tenemos que entender es que hay sistemas de comunicación más rudimentarios o primitivos unos que otros y que es en el interior de dichos sistemas donde debemos distinguir entre elementos de los juegos de lenguaje y movimientos en ellos. En nuestro ejemplo, un elemento es al mismo tiempo un movimiento en el juego de lenguaje. Pero entonces es claro que la formalización de nuestro lenguaje y la idea de que éste tiene una estructura lógica, no son particularmente útiles para Wittgenstein. En terminología del *Tractatus*, las formas lógicas no son adivinables. Se sigue de todo ello que, efectivamente, hay también en este caso una diferencia fundamental entre la pragmática y la filosofía wittgensteiniana.

Llegamos ahora al punto álgido de las discrepancias que oponen a la pragmática y al pensamiento wittgensteiniano. Aquí me limitaré a considerar dos nociones fundamentales, a saber, la de intencionalidad

y la de significado del hablante. Empezaré con la primera de las mencionadas.

Es más que evidente, pienso, que tanto en los escritos de los padres de la pragmática como en sus seguidores se recurre a la noción brentaniana de intencionalidad. El núcleo de dicha concepción es relativamente simple. Se trata de distinguir fenómenos puramente físicos de otros que son, en algún sentido, especiales. Ejemplos de «fenómenos» así son, por ejemplo, el «referirnos a», el «pensar en», el «tener en mente», etc., algo o alguien. En estos casos, la mente de alguna manera atrapa los objetos de referencia, pensamiento, deseo, creencia y demás y los capta de cierto modo. O sea, les imprime una cierta direccionalidad, los contempla de tal o cual manera. Es claro, pienso, que con la noción brentaniana de intencionalidad, por consiguiente, nos hundimos en el las más profundas aguas del océano del mentalismo.

La influencia de la noción brentaniana de intencionalidad es innegable. Libros importantes, como *Intentionality* de J. Searle, y teorías de la conversación, como la de P. Grice, por ejemplo, se fundan en ella. No obstante, debería reconocerse que dicha noción ejemplifica a la perfección enraizados prejuicios filosóficos y lingüísticos. Exhibe, asimismo, errores metodológicos crasos. En efecto, se trata de una noción por medio de la cual se pretende explicar multitud de fenómenos (habla, memoria, imaginación, creencia, volición, etc.) y, sin embargo, ella misma es esencialmente misteriosa. Pero ¿qué clase de explicación se nos está proporcionando cuando se nos explica algo por medio de algo que no queda nunca explicado? Estamos frente a una ilusión de explicación o, mejor dicho, frente a una «ilusión gramatical».

En marcada contraposición al brentanismo, Wittgenstein ofrece un cierto número de aclaraciones gramaticales que, aunque reducidas en número, bastan para tener una idea cabal de la intencionalidad, es decir, del puesto de la intencionalidad en nuestras vidas. Lo que aquí tenemos que hacer es no inventar significados, sino rastrear usos de palabras. La noción de intencionalidad se aclarará para nosotros cuando tengamos una representación perspicua de su gramática y eso lo obtenemos cuando aprehendemos sus reglas de uso o aplicación. Preguntémonos entonces: ¿cuándo, con qué objeto, para qué, bajo qué circunstancias empleamos la palabra «intención»? Veamos rápidamente un par de ejemplos.

a) Un conductor atropella a una persona, la cual fallece. Al llegar la policía explica: «tenía urgencia de llegar al hospital en donde están operando a mi tía. Nunca tuve la intención de hacerle ningún daño a esta persona». ¿Qué es lo que el sujeto está haciendo desde un punto de vista lingüístico? Obviamente no quiere que lo acusen de, diga-

mos, asesinato sino, en el peor de los casos, de homicidio imprudente o involuntario. Él recurre entonces a la noción de intención para reconstruir la situación con miras a alcanzar el objetivo que se fijó (e. g., reducir la pena). Para eso (le) sirve la noción de intención. No recurre a ella para hablar del futuro (o de lo que era el futuro en el pasado), sino para hablar del pasado. Nadie dice (salvo quizá en situaciones muy especiales) «mis intenciones futuras serán ...». Más bien decimos cosas como «no era mi intención ...».

b) Una persona interrumpe constantemente a un expositor con preguntas y comentarios. Al terminar la sesión, alguien le dice: ¿con qué intención lo hiciste? ¿por molestarlo acaso? Si parafraseamos las preguntas, lo que obtenemos es algo así como: si reconstruyo la situación desde la perspectiva del deseo de molestar, entonces tu acción me resulta inteligible. La noción de intencionalidad, por lo tanto, sirve para evitar caer en explicaciones causales, que serían declaradamente insatisfactorias, de acciones humanas, esto es, significativas. Ésa es una de las genuinas funciones de la noción de intencionalidad.

Como podemos fácilmente apreciar por los ejemplos (que podrían extenderse tanto como quisiéramos), el método wittgensteiniano de tratamiento de enredos filosóficos hace ver que con lo único que no tiene que ver la intencionalidad es con un «fenómeno interno», independientemente de que éste esté instanciado o no en el sistema nervioso, la corteza cerebral, los módulos de la mente o en lo que sea. Se trata simplemente de un peculiar y muy útil mecanismo lingüístico. No hay nada misterioso involucrado, así como tampoco hay nada que explicar. Desde esta perspectiva, pocas cosas son tan absurdas como pretender, para la aclaración de un concepto, construir modelos explicativos para la «intencionalidad».

Estamos, por lo tanto, frente a una nueva disyuntiva: optamos por la inservible concepción brentaniana de intencionalidad o aceptamos las aclaraciones gramaticales de Wittgenstein y el cuadro que de ellas se despeja. No tenemos que pronunciarnos abiertamente en favor de una u otro. Para nuestros propósitos, nos basta simplemente con dejar en claro que la concepción de la intencionalidad usualmente aceptada en los estudios de pragmática es incompatible con la wittgensteiniana. En esas condiciones, difícilmente se podría ver en Wittgenstein a uno de los fundadores de la pragmática. Esto, empero, se verá reforzado después de que examinemos la problemática noción de «significado del hablante».

La noción de significado del hablante es importante porque los defensores de la pragmática (Grice, por ejemplo) suelen considerarla como la noción fundamental de la disciplina. A primera vista, se trata de una noción aproblemática. Las dificultades empiezan a surgir, sin

embargo, cuando pretendemos aplicarla para dar cuenta de fenómenos concretos de comunicación. Veamos esto más en detalle.

Supongamos que una persona, A, le dice a otra, B: «La cena está servida». La oración en cuestión tiene, supuestamente, un significado literal, el cual debe ser tomado en cuenta para explicar lo que el hablante quiso decir en esa ocasión particular. Ahora bien ¿qué pudo haber querido decir el hablante, bajo el supuesto de que lo que quiso decir no coincide con el significado literal de la expresión? Se me ocurren por lo menos las siguientes posibilidades:

a) «Ven a sentarte antes de que se enfríe la comida».

b) «Ven a cenar porque no volveré a calentar la comida».

c) «Ven a cenar porque tengo hambre y ya quiero empezar a comer».

Aquí hay que señalar dos puntos importantes. Primero, es evidente que la lista no es exhaustiva, ni pretende serlo. Peor aún: ni siquiera es elaborable. En segundo lugar, todas las posibilidades de significación alternativa son, dado el contexto, igualmente buenas opciones, es decir, el hablante podría efectivamente escoger cualquiera de ellas en ese momento. De ahí que las preguntas a las que habrá que responder serán por lo menos las dos siguientes:

a) ¿Cuál de esas posibilidades de significación es la que el hablante elige y sobre qué bases o cómo realiza él su elección?, y

b) ¿Cómo podría el oyente saber cuál fue la elección del hablante?

En nuestro ejemplo propusimos simplemente tres significados alternativos, por obvios, pero podemos imaginar casos en los que la lista podría componerse de, digamos, cincuenta. Es claro que la explicación pragmatista tendrá que valer por igual para casos complejos como ésos. Examinemos ahora críticamente lo que serían las respuestas «estándar» del partidario de la pragmática.

En relación con la primera pregunta, su respuesta es inevitablemente circular: si apelamos a las misteriosas «intenciones comunicativas del hablante» habrá también que explicar cómo identifica él sus propias intenciones. Lo que (siguiendo a Wittgenstein) yo sostengo es que dichas «intenciones» sólo pueden cobrar realidad si se «lingüistizan», no en el sentido de que, de alguna misteriosa manera, el hablante se diga a sí mismo algo como: «Lo que en esta ocasión quiero decir es esto» y que entonces formule, oral o mentalmente, el pensamiento que realmente desea transmitir. La idea es más bien la de que el significado de la expresión para el hablante es una función de la situación global en la que está inmerso y emergerá con la conducta que concomitante o posteriormente despliegue. Es su acción, lingüística y extra-lingüística, lo que determina el significado, no meras conexiones lógicas o semánticas entre signos. En este sentido, simplemente no hay ningún

significado que atrapar. El genuino significado se hará explícito en el conjunto de respuestas que el hablante dé en lo que podríamos llamar su «unidad situacional» y que, obviamente, incluye vivencias de antes y después de la proferencia de la expresión. No es que, como si fuera un cable, la afirmación del hablante estuviera conectada *a priori* con una red de proposiciones y que él escogiera, sin ni siquiera saber cómo, algún otro cable (proposición) para hacer la conexión y, por ende, hacer explícito su pensamiento. Más bien, es la descripción de sus ulteriores acciones lo que nos permitirá elegir, entre un sinnúmero de opciones, a una como el candidato que nos da, mejor que cualquier otra, el significado de su aseveración en esa ocasión particular. Y esto es algo que el hablante indica. Claro está, en la medida en que el oyente es parte de la situación él comprenderá lo que se quiso decir. No hay, pues, inferencia mental involucrada. Sobre esto regreso más abajo. Por el momento basta con señalar que si mi reconstrucción es aceptable, puede verse que la noción de intención comunicativa, que es sobre la que se suponía que recaía el peso de la explicación de la significación, no es en absoluto explicativa y que, además, presupone el manejo del lenguaje. Es, pues, una falacia pretender explicar el significado de las expresiones por medio de las intenciones del hablante cuando éstas pueden explicarse sólo mediante la descripción del empleo de las palabras. Se podría sugerir que dicho empleo presupone a su vez intenciones, pero entonces es claro que en lo que caemos es en un regreso al infinito. La posición de los estudiosos de la pragmática en relación con la primera pregunta, por lo tanto, no parece ser ni satisfactoria ni convincente.

La situación con la segunda pregunta es todavía peor, pero es interesante porque permite que se diagnostique en forma relativamente clara la dificultad involucrada. En este caso es la pragmática misma la que está generando un problema filosófico y, por lo tanto, enteramente gratuito. Esto puede hacerse ver como sigue:

El análisis gramatical del verbo «conocer» o aplicado a él revela que éste tiene dos modos irreducibles de aplicación: uno en primera persona, que es semejante a una expresión de convencimiento, de falta de duda o titubeo, y uno en tercera persona, que es un modo de describir la conducta acertada (institucionalizada y, por ello, contextualizada y significativa) de alguien. «Yo sé nadar» indica que si me preguntan si sé nadar respondo sin titubear afirmativamente, que estoy totalmente dispuesto a meterme en una alberca cuando se me antoje, etc.; «Él sabe nadar», en cambio, es un modo de sintetizar un sinnúmero de descripciones de su capacidad o habilidad natatoria, es decir, de conducta exitosa en el agua. Es así como se usa el verbo «saber». Pero entonces debería ser evidente que no tiene el menor sentido intentar expresar en

tercera persona lo que se expresa en la primera. Si ello fuera factible, deberíamos tener expresiones como «él sé» o «yo sabe», las cuales son notorios sinsentidos. En síntesis: en tercera persona, el concepto de saber es eminentemente conductual, en tanto que en primera persona es sobre todo expresivo. Pero entonces es claro que si se busca aplicar el concepto de saber o el de conocimiento en tercera persona como si fuera en primera, se estará buscando algo no sólo imposible de alcanzar, sino abiertamente absurdo. Desafortunadamente, ése es justamente el caso del uso de «saber» que se hace en la pragmática. En el modo normal de usar las palabras, esto es, no filosófico, es claro que el oyente sabe, comprende, lo que le dice el hablante, puesto que dispone de criterios para ello. Si, en cambio, lo que se pretende es efectuar la contorsión mental de hablar en tercera persona como si se estuviera hablando en primera, es obvio que nunca se logrará determinar si el oyente «realmente entiende» lo que se le dice. La verdad es que ni siquiera asumiendo la realidad de procesos mágicos o telepáticos habría manera de que el oyente «supiera», en el sentido de la primera persona, lo que son las genuinas intenciones del hablante cuando lo que hay es una multiplicidad de opciones frente a él. Si el proyecto es el de expresar en tercera persona la seguridad que yo tengo cuando digo que sé algo, podemos afirmar *a priori* que el proyecto está destinado al fracaso. Sencillamente no hay tal uso del verbo «saber». El rasgo «expresión» del verbo «saber» no puede traspasarse al rasgo «descripción» y fundirse con él. Dado que esto no se entiende, es comprensible, por lo tanto, que desde el punto de vista de la pragmática, lo más que pueda suceder es que el oyente adivine lo que el hablante quiso decir. Esto último es claramente insatisfactorio. La razón ya la dimos: a toda costa se pretende usar el verbo «saber» en relación con el oyente como si él fuera el hablante. Es la no detección de la asimetría mencionada, que el análisis gramatical en cambio sí exhibe, lo que hace que efectivamente se plantee algo que tiene todas las apariencias de un genuino problema, que naturalmente habrá que intentar resolver, para lo cual se tendrán que articular explicaciones, inventar modelos, generar hipótesis, etc. Se nos dirá, entonces, que lo que sucede es que el oyente «construye» conjeturas respecto al significado de lo expresado por el hablante. Empero, aparte de fundarse en un error gramatical, esta propuesta, tiene por lo menos dos inconvenientes palpables: primero, convierte a la conversación en algo perfectamente inexplicable y, segundo, de hecho es falsa. En efecto, es empíricamente falso que cuando conversamos estemos construyendo hipótesis, de la clase que sean, a menos de que manejemos una noción espúrea de hipótesis. Determinar esto, claro está, requeriría de nosotros un análisis gramatical de «hipótesis», labor que no podemos desarrollar aquí y ahora. No obstante,

aparte de muchas cosas que se pueden decir sobre la naturaleza y las implicaciones de las hipótesis, es un hecho que la conversación no tiene el carácter meramente probable que en este enfoque se le adscribe. En realidad, la comunicación es un proceso espontáneo, continuo, no mediado por inferencias, automático. Conclusión: nuestra segunda pregunta apunta, al igual que la primera, a un pseudo-problema.

Antes de proseguir, me parece que sería pertinente intercalar aquí algunas consideraciones concernientes a la noción de hablar y de lo que es usar el lenguaje. Lo que tenemos que contrastar es, una vez más, la concepción wittgensteiniana de hablar con la implícita en los trabajos de pragmática. En relación con ello, quizá lo primero que habría que señalar es que Wittgenstein es ante todo un pensador «reaccionista»[1]. Tal vez un parangón sea útil: así como los empiristas consideran que el estrato último o fundamental de experiencia lo constituyen los datos sensoriales, entendidos como algo que el sujeto pasivamente recibe por vía de sus órganos, en función del medio ambiente, etc., así Wittgenstein encuentra que el nivel fundamental sobre la base del cual se construyen el lenguaje y la experiencia es el nivel de las reacciones espontáneas, esto es, ciertos hechos crudos del mundo para los cuales no hay explicación causal alguna, por la sencilla razón de que la pregunta «¿Por qué es ello así?» sería en este caso simplemente absurda. Por ejemplo, es un hecho que cuando usamos la mano con el índice extendido en una cierta dirección la gente mira en esa dirección y no en dirección del codo. Por qué es ello así, no tenemos ni la menor idea. Empero, ese hecho banal de historia natural humana es lo que permite, por su regularidad y concomitancia entre los seres de nuestra especie, generar la comunicación, juegos de lenguaje de señalamientos, selecciones, inculpaciones, indicaciones y demás. O sea, los humanos en general reaccionan del mismo modo frente a los mismos estímulos. Su concordancia espontánea permite la construcción de una regla, la cual adquiere un carácter normativo entre los seres que reaccionan del mismo modo y que, por consiguiente, pueden participar de los sistemas de comunicación que se desarrollen. La regla, vale la pena repetirlo, no es una mera descripción de la conducta desplegada, sino que es con ella que se incorporan significatividad, intencionalidad, referencialidad, etc., todo ello dentro del marco social creado por la interacción de los hablantes. En este sentido, quizá el contraste más grande que se pueda señalar sea el contraste entre esta concepción y la expuesta en el *Tractatus*, en donde Wittgenstein afirma que «El lenguaje cotidiano es una parte del organismo humano y no es menos

1. Aunque sin duda será superfluo, para quedar con la conciencia tranquila solicitaré explícitamente que no se me haga decir que Wittgenstein era un pensador «reaccionario». Nada podría estar más alejado de mi lectura de su obra.

complicado que él» (Wittgenstein, 1978, 4.002 b). Así, el primer Wittgenstein podía creer que generar reglas para el uso de signos era, en última instancia, un proceso natural, que el individuo por cuenta propia podía iniciar, a la manera como, retomando un ejemplo de Chomsky, el hígado secreta bilis. Esto queda por completo descartado del pensamiento del Wittgenstein de la madurez. La implicación importante para nosotros, empero, es que se puede contrastar un nivel espontáneo de acción con uno mediado por procesos lógicos y mentales de diversa índole. Por ejemplo: uno puede bajar o subir escaleras de manera espontánea sin que uno tenga que estar diciéndose a sí mismo: «en este momento estoy poniendo el pie en el escalón número 27», «voy ahora a mover el muslo izquierdo para subir al escalón siguiente», y así sucesivamente. Eso, desde luego, es algo que también puede hacerse, sólo que para ello se deben tener razones especiales. Como veremos, este razonamiento se aplica al caso del hablar.

Para las *Investigaciones filosóficas* hablar es básica o primordialmente actuar. Aprender a hablar es iniciarse en diversos juegos de lenguaje y esto último es, simultáneamente, aprender a tomar parte en las respectivas formas de vida. La idea es que aprender a hablar es aprender a actuar «normalmente», es decir, espontáneamente en un nuevo dominio: el de los sistemas regulados de signos. En este sentido, aprender a hablar es como aprender a caminar, a masticar, a voltear la cabeza, etc. Es, pues, algo que podemos hacer de manera normal, directa, espontánea o, por razones especiales, con parsimonia, solemnemente, pomposamente o, más en general, de un modo cualificado por algún adverbio. El hablante normal se conduce en relación con las palabras como se conduce el señor normal que en la mañana pone a hervir el agua para un huevo, se pone los calcetines o se rasca la espalda. Dicho de otro modo, el hablante normal teoriza en torno a la comunicación tanto como el respetable señor normal teoriza en relación con las acciones mencionadas, o sea, nada. Si actuar de manera natural es precisamente estar en el nivel previo al de la teorización y hablar es una forma de actuar (es actuar *via* signos), ¿no resulta entonces sencillamente inapropiado buscar una explicación del hablar? Si reconocemos que hay efectivamente un nivel de reacciones espontáneas, ¿no es entonces lo más desencaminado teorizar al respecto, buscar una teoría para lo espontáneo? Así, pues, abandonar la teoría de la espontaneidad en relación con el habla implica abandonarla en relación con la acción, puesto que hablar no es sino una variante o modalidad de la acción humana. El requerimiento de modelos explicativos para la comunicación normal, cotidiana, es, pues, tan indispensable o tan superfluo como lo es para la acción humana.

Debemos ahora sacar a la luz un importante supuesto de la expli-

cación pragmaticista del lenguaje que dista mucho de estar plenamente justificado. Parecería que la expresión «significado del hablante» alude a algo que simultáneamente es de naturaleza semántica y privada. Permítaseme expresar esto de manera un tanto burda: es como si la mente del sujeto fuera una especie de licuadora en la que lo que el hablante mete son significados por todos conocidos y, gracias a un proceso interno, se obtiene algo completamente nuevo y, no obstante, aprehensible por los demás. Esto tiene todas las apariencias de una genuina pseudo-explicación. La razón es que no es comprensible cómo de un estado enteramente subjetivo, como lo es el de tener intenciones, podría brotar algo objetivo y público, como lo son los significados. Más bien, lo que sucede es algo como lo siguiente: de los diversos usos previamente establecidos de las palabras y reconocidos por los miembros de la comunidad lingüística, el hablante opta por uno de ellos. Pero él no los inventa ni los crea. Por lo tanto, la expresión «significado del hablante» es en el fondo un *misnomer*. Estrictamente hablando, no hay tal cosa. Lo que habría que decir es que el hablante elige uno de los usos previamente aceptados de las palabras para el caso particular en que profiere tal o cual expresión. Tal vez un ejemplo sea aquí de alguna utilidad. Consideremos un martillo. En general, el martillo se usa para clavar, pero también se puede emplear para desclavar, para golpear, como símbolo, etc. Ahora bien, todos esos empleos potenciales no estándares del martillo son asequibles y comprensibles para quienes saben lo que son los martillos. No tendría sentido usar el martillo como un símbolo si otras personas no entendieran que representa, *e. g.*, el trabajo obrero. Para que funcione como símbolo, éste tiene que estar reconocido por quienes saben lo que son los martillos. Y deseo sostener que lo mismo pasa, *mutatis mutandis*, con los significados de las palabras: así como no puede haber un símbolo de un usuario particular de un martillo que los demás sólo gracias a alguna misteriosa capacidad cognitiva aprenden a reconocer, tampoco puede haber significados del hablante que los demás aprenden a «captar» al «reconocer» sus «intenciones comunicativas». Pero si esto es cierto, entonces puede verse que lo que es realmente decisivo para explicar la comunicación son no los estados internos del hablante, caracteríceseles como se les caracterice, sino (una vez más) los usos públicos y socialmente aceptados de los signos.

V

Un tema que pienso sería importante desarrollar para redondear este intento por equiparar análisis gramatical con análisis pragmático es el

de la potencial complementariedad entre ellos en terrenos, por así decirlo, neutros. No puedo, por razones de espacio-tiempo, abordar el tema con toda la minuciosidad que amerita, por lo que me limitaré a indicar por qué no pienso que esta línea de argumentación pueda llevarnos muy lejos. Podría, por ejemplo, sugerirse que lo que Wittgenstein pretende es esclarecer el significado ya establecido de las expresiones, en tanto que la pragmática se ocuparía más bien del significado por establecerse, es decir, el significado no estándar de las mismas. La cuestión, sin embargo, no es tan simple. Lo que está en juego es, naturalmente, la expansión del lenguaje, explicar, e. g., cómo, si usamos «piedra» para hablar de las piedras o referirnos a ellas y «cabeza» para hacer lo mismo en relación con las cabezas de las personas, podemos posteriormente decir de alguien que, e. g., tiene una «cabeza de piedra», es decir, que es un tonto, que no entiende o capta sutilezas, que no se percata de situaciones embarazosas obvias, etc. La posición wittgensteiniana gira en torno a la noción de *praxis*, esto es, de formas de vida: nuevos significados pueden surgir porque nuevas líneas de acción quedan abiertas por nuevas utilizaciones de signos. La influencia se ejerce en ambas direcciones. Para seguir con nuestro ejemplo, uno puede usar la expresión «cabeza de piedra» para burlarse de alguien de una forma que no existía previamente. Pero, si no me equivoco, no es este el modo como el pragmatista explicaría el fenómeno. Para él, la explicación de la expansión del lenguaje tiene inevitablemente que proceder de las famosas «intenciones del hablante». Es gracias a éstas que él determina o decide si recurre al significado estándar de los signos o no. Para Wittgenstein, en cambio, es una nueva práctica social (en este caso, una nueva clase de burla) lo que avala o respalda la nueva significación de las palabras. Pero si esto es cierto, tendremos entonces que reconocer que nuestro pesimismo inicial respecto a la posible colaboración entre la pragmática y el wittgensteinianismo se confirma.

Son muchas las nociones profundamente problemáticas propias de la pragmática y que no podemos aquí considerar críticamente en detalle. Piénsese tan sólo en la idea de causalidad intencional o en lo que podríamos quizá llamar la «paradoja de Dascal», a saber, la idea de que la pragmática puede violar las reglas de significación sin sacrificar la inteligibilidad de lo expresado. Empero, no era nuestro propósito en este trabajo contribuir, positivamente, al desarrollo de una nueva ciencia. El objetivo central era el mucho más modesto de contribuir a deslindar terrenos y de mostrar que es un error pensar que son más fuertes las convergencias que las divergencias entre la pragmática y el pensamiento de Ludwig Wittgenstein.

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J. L. (1971), *How to do Things with Words,* ed. O. J. Urmson, Oxford University Press, Oxford.
Dascal, M. (1983), *Pragmatics and the Philosophy of Mind I: Thought in Language*, John Benjamin, Amsterdam/Philadelphia.
Dascal, M. (1987), «Sobre la "realidad psicológica" del significado literal», en L. Valdivia y E. Villanueva (eds.), *Filosofía del Lenguaje, de la Ciencia, de los Derechos Humanos y Problemas de su Enseñanza*, UNAM, México.
Dascal, M. (1990), «The controversy about ideas and the ideas about controversy», en F. Gil (ed.), *Controversias Cientificas e Filosoficas*, Fragmentos, Lisboa.
Dascal, M. (1992), «On the pragmatic structure of conversation», en H. Parret y J. Verschueren (eds.) *(On) Searle on Conversation,* John Benajamins, Amsterdam/Philadelphia.
Dascal, M. (1994), «Speech act theory and gricean pragmatics», en S. L. Tsohtzidis (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*, Routledge and Kegan Paul, London.
Dascal, M. (1994), «The Balance of Reason», en D. Vanderveken (ed.), *Logic, Language and Thought*, Oxford University Press, Oxford.
Dascal, M. (1995), «Epistemología, controversias y pragmática»: *Isegoría* 12.
Grice, H. P. (1989), *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge.
Searle, J. (1969), *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
Searle, J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge University Press, Cambridge.
Tomasini Bassols, A. (1993), *Lenguaje y Anti-Metafisica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, Interlínea, México.
Tomasini Bassols, A. (1994), *Ensayos de Filosofía de la Psicología,* Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
Tomasini Bassols, A. (1995), *Engimas Filosóficos y Filosofía Wittgensteiniana*, Interlínea, México.
Vanderveken, D. (1991), «Non-literal speech acts and conversational maxims», en E. Lepore y R. van Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Basil Blackwell, Oxford.
Wittgenstein, L. (1978), *Tractatus Logico-Philosphicus*, Routledge and Kegan Paul, London.
Wittgenstein, L. (1974), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.
Wittgenstein, L. (1967), *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford.
Wittgenstein, L. (1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology II*, Basil Blackwell, Oxford.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Eduardo de Bustos Guadaño. Es profesor de filosofía del lenguaje en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Sus obras más importantes son: *Introducción a la filosofía del lenguaje*, en colaboración con J. J. Acero y D. Quesada (1982); *Pragmática del español: negación, cuantificación y modo* (1986) y *Filosofía contemporánea del lenguaje*, 3 vols. (1987, 1988 y 1992).

Jesús Conill. Es profesor de Filosofía Jurídica, Moral y Política en la Universidad de Valencia. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* (1981), *El crepúsculo de la metafísica* (1988) y *El enigma del animal fantástico* (1991).

Adela Cortina. Profesora de ética y filosofía política en la universidad de Valencia, es autora, entre otros, de *Ética mínima* (1986), *Ética sin moral* (1990), *Ética aplicada y democracia radical* (1993) y *Ética de la empresa* ([3]1998).

Marcelo Dascal. Especialista en filosofía del lenguaje, semiótica e historia de la filosofía moderna. Profesor en la Universidad de Tel Aviv. Ha publicado *La Semiologie de Leibniz* (1978), *Leibniz. Language, Signs and Thought* (1987). En colaboración con D. Gherardus, K. Lorenz y G. Meggle como compiladores, *Handbuch der Sprachphilosophie* (1993).

Alfonso García Suárez. Es profesor en la Universidad de Oviedo, donde imparte clases de filosofía del lenguaje. Además de numerosos artículos en revistas especializadas y volúmenes colectivos, destacan, entre sus publicaciones, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado* (1976) e *Interpretaciones del pensamiento de Wittgenstein* (1991).

Cristina Lafont Hurtado. Desarrolla su actividad académica en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid), donde se ha especializado en la filosofía

del lenguaje alemana y anglosajona y en teoría de la racionalidad. Entre sus publicaciones destacan *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* (1994) y *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemán* (1993).

Lorenzo Peña Gonzalo. Es investigador en las áreas de lógica y metafísica en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Entre sus publicaciones se encuentran: *El ente y el ser: un estudio lógico-metafísico* (1985), *Fundamentos de ontología dialéctica* (1987), *Rudimentos de lógica matemática* (1991), *Hallazgos filosóficos* (1992), *Introducción a las lógicas no-clásicas* (1993).

Eduardo Rabossi. Especialista en metafísica, filosofía del lenguaje y filosofía de la mente, desarrolla su labor académica en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Entre sus publicaciones se encuentran: *Análisis filosófico. Lenguaje y metafísica* (1977), *Estudios éticos* (1979), *Teorías del significado y actos lingüísticos* (1979), *Philosophical Analysis in Latin America* (1984) y *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva* (en prensa).

Nicolás A. Sánchez Durá. Profesor del Departamento de Metafísica y Filosofía del Conocimiento de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, es especialista en epistemología y antropología filosófica. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y colaboraciones en volúmenes colectivos. Es editor, junto con J. Marrades, de *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo* (1994)

Vicente Sanfélix Vidarte. Especialista en epistemología, filosofía moderna y filosofía actual, ejerce su docencia en la Universidad de Valencia. Sus trabajos más importantes son *Hume. Textos cardinales* (1986) y, junto con J. L. Prades, *Wittgenstein. Mundo y lenguaje* (1990). Es asimismo el editor de la obra *Acerca de Wittgenstein* (1993).

Begoña Vicente Cruz. Profesora en la Universidad del País Vasco, es especialista en pragmática, tema sobre el que ha publicado numerosos trabajos.